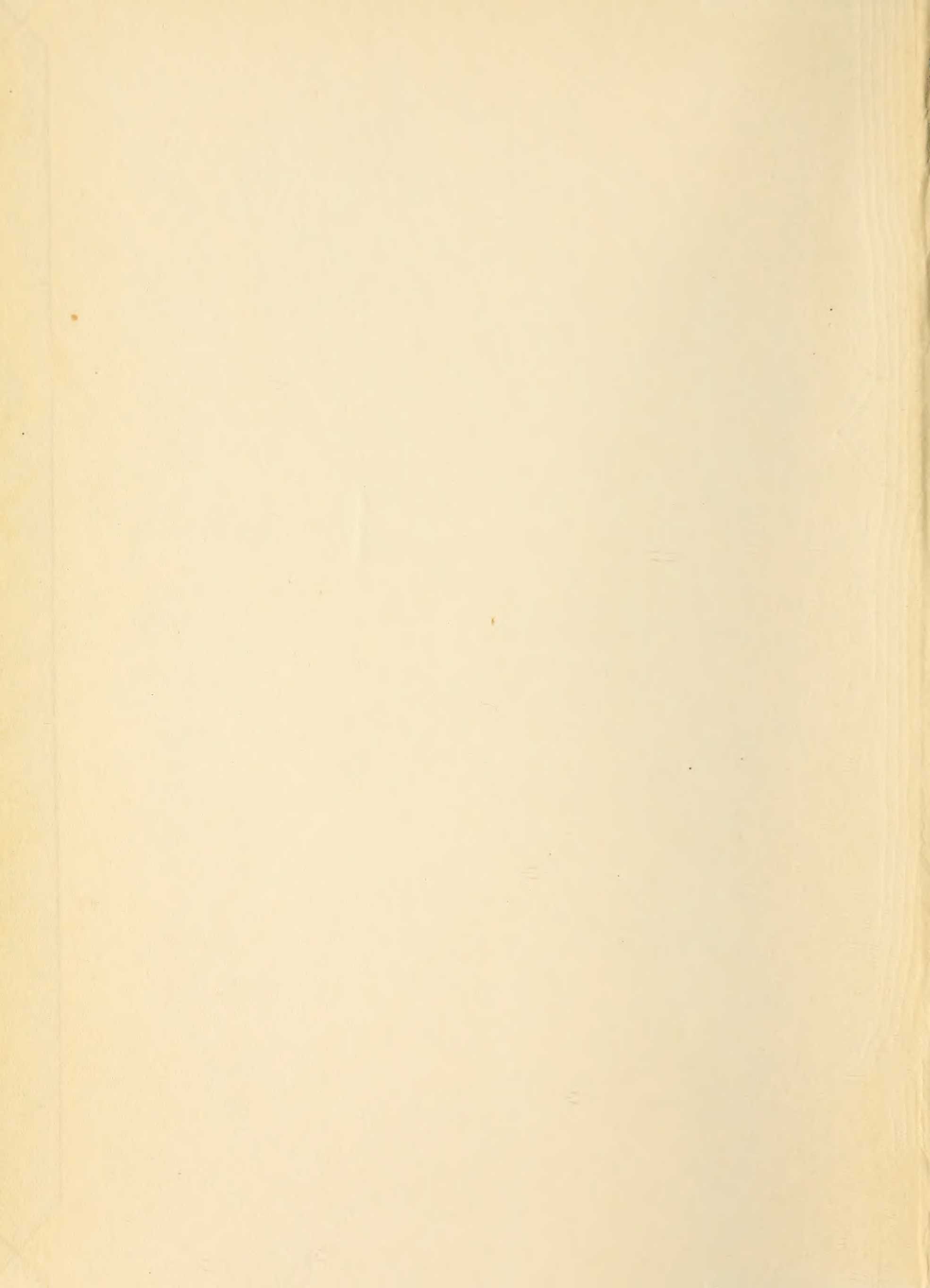
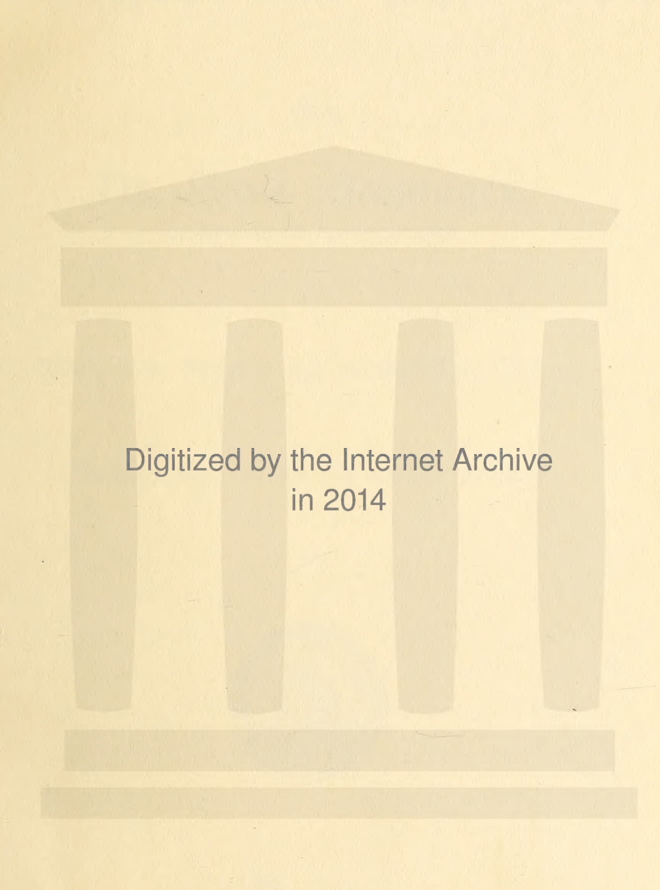

3 1761 09701757 8
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY







Nietzsche als Philosoph

Von

Dr. Hans Vaihinger,
Professor an der Universität Halle.

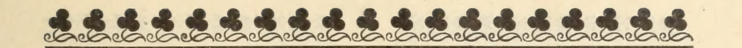
Vierte vom Verfasser neu durchgesehene Auflage.

Feldausgabe. Erstes bis zehntes Tausend.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1916.

Druck von August Pries in Leipzig.



Vorwort zur vierten Auflage (Feldausgabe).

Das Interesse an Nietzsche hatte in dem Jahrzehnt von 1904—1914 allmählich etwas abgenommen: das Publikum hatte sich an die neue Lehre gewöhnt, die heftigen Kämpfe pro et contra waren abgeflaut, man nahm Nietzsche als eine historische Größe hin, über die man eigentlich nicht mehr stritt. Da kam der Weltkrieg. Durch ihn ist das Interesse an Nietzsche wieder stark in den Vordergrund getreten. Zunächst einmal dadurch, daß die Gegner Deutschlands, besonders die Engländer, behaupten, neben Treitschke und Bernhardy sei Nietzsche derjenige deutsche Schriftsteller, aus welchem die bösen Absichten Deutschlands am besten zu erkennen seien: „der Wille zur Macht", den Nietzsche als Grundprinzip alles Geschehens aufgestellt habe, sei nichts anderes, als der philosophische Ausdruck des politischen Machthungers des deutschen Volkes und seiner Führer.

Aus der Darstellung, welche die vorliegende Schrift von Nietzsches Lehre gibt, geht für jedermann, der unvoreingenommen ist, deutlich hervor, daß diese Lehre mit Politik und politischen Bestrebungen nicht das geringste zu tun hat. Nietzsches Anschauungen sind so reinphilosophisch, reinwissenschaftlich, reintheoretisch, daß sie mit politischen Tendenzen, nationalen Bestrebungen überhaupt und speziell mit Fragen der deutsch-

nationalen Politik absolut gar nichts zu schaffen haben. Nietzsche hat sogar gelegentlich den Deutschen recht unangenehme und dazu noch ungerechte Vorwürfe gemacht und hat seiner Vorliebe für Franzosen, Italiener, Polen gelegentlich starken Ausdruck verliehen. Sein Ideal war „der gute Europäer", welcher das Gute aus allen europäischen Nationen nimmt und die höchste geistige Bildung der europäischen Kulturgemeinschaft in sich vereinigt. Er war trotzdem ein guter Deutscher und wußte, gerade weil er so viel im Ausland lebte, sehr wohl, was er seinem Vaterlande verdankte, das er innig liebte. Aber seine Philosophie zeigt in keiner Weise Spuren nationaler Besonderheit. Seine Lehre geht ins Allgemeine und ins Große. Sie steht über allem Nationalem, über allem Historischem als eine philosophische Welt- und Lebensanschauung. Wir Deutsche dürfen aber stolz darauf sein, daß dieser Mann, welcher trotz seiner Schwächen und trotz seiner Maßlosigkeiten zu den Großen gehört, unserem Volke entsprossen ist.

Jene Verleumdung und Verdrehung der Nietzscheschen Lehre durch die Gegner Deutschlands hat aber dazu geführt, daß man sich nun in Deutschland gerade wieder recht eingehend mit Nietzsche beschäftigt, weil man sehen wollte, ob denn jene Behauptung richtig sei, welche die Gegner Deutschlands aufstellten.

Aber auch ganz abgesehen davon kamen die Deutschen wieder zu Nietzsche und kam Nietzsche wieder zu den Deutschen. Das Bedürfnis ungezählt Vieler, ein konzentriertes Buch von hohem geistigen Gehalt ins Feld mitzunehmen, hat erfahrungsgemäß dazu geführt, daß neben der Bibel und neben Goethes „Faust" Nietzsches „Zarathustra" am meisten von unseren Soldaten mit-

genommen worden ist. Diesem Bedürfnis ist auch eine eigene Feldausgabe von Nietzsches „Zarathustra" entgegengekommen.

Aber gerade Nietzsches Zarathustra ist kein leichtes Buch. Manches darin ist schwer und dunkel. Der Zusammenhang der einzelnen Kapitel und der einzelnen Aphorismen in demselben ist nicht immer leicht zu erkennen. Außerdem kommen im Zarathustra gar nicht alle Seiten der Nietzscheschen Lehre voll zur Geltung.

So wird mancher, der den Zarathustra gelesen hat, nach einer Aufklärung über das Gelesene verlangen. Mancher wird den Wunsch haben, überhaupt erst in Nietzsches Lehre eingeleitet zu werden. Mancher endlich, der in Nietzsches Schriften mehr oder minder tief eingedrungen ist, wird danach streben, eine zusammenfassende Darstellung seiner Lehre zu erhalten.

Das Leben draußen im Felde angesichts der stets drohenden Gefahr, angesichts des Furchtbaren, das jeder dort zu erleben hat, angesichts all der Fragen, die dieser Völkerkampf in uns erregt — dieses Leben im Felde draußen erweckt von selbst in gar Vielen das Bedürfnis, über die letzten Probleme von Welt und Leben, über den Sinn des Daseins und den Zweck des menschlichen Tuns und Treibens nachzudenken in freien Momenten.

Diesen verschiedenen Bedürfnissen will die vorliegende Schrift entgegenkommen und in diesem Sinne sei sie denjenigen, welche draußen sind, ein freundlicher Gruß aus der Heimat.

Halle a. S., im Juli 1916.

Der Verfasser.

Aus dem Vorwort zur ersten und zweiten Auflage.

Die vorliegende Schrift verdankt ihre Entstehung einem Vortrag, welcher zum ersten Male am 29. Juli 1899 im Dozenten-Verein der hiesigen Universität gehalten und dann, jedesmal in etwas veränderter Form, noch mehrmals wiederholt worden ist. Ich darf wohl sagen, daß er jedesmal das Urteil hervorrief, er gebe eine neue und selbständige Beleuchtung des eigenartigen Denkers und sei geeignet, in die Tiefen seiner merkwürdigen Gedankenwelt von einer neuen Seite aus einzuführen. Es ist mir auch in der Tat aus der Literatur über Nietzsche keine Schrift bekannt geworden, durch welche meine Ausführungen überflüssig gemacht würden. Nur darin finde ich ein Recht, der Flut von Schriften über, für und gegen Nietzsche in diesem Vortrag eine neue hinzuzufügen: daß er eben etwas Neues über Nietzsche zu sagen weiß.

Es wäre mir natürlich ein Leichtes gewesen, meine Ausführungen durch eine Menge von Anmerkungen und Exkursen zu belegen und zu erweitern (besonders auf Grund der zuletzt erschienenen Bände aus dem Nachlasse Nietzsches), aber ich habe aus verschiedenen Gründen auf diesen gelehrten Apparat verzichtet.

Ich wiederhole hier nochmals ausdrücklich, was ich im Text selbst betont habe: meine Absicht ist zunächst nur auf eine objektive Wiedergabe der Gedanken Nietzsches gerichtet. Ich habe die anscheinend ordnungslos zerstreuten Splitter, die *disjecta*

membra in ein streng konsequentes System gebracht, ich habe somit nur als Historiker der Philosophie gesprochen. Ich habe es aber nicht mehr als meine Aufgabe betrachtet, die Voraussetzungen, auf welche, wie ich gezeigt habe, Nietzsche seine bunte und krause Gedankenwelt aufbaut, selbst einer Kritik zu unterziehen, und die daraus gezogenen Konsequenzen als maßlos aufzudecken. Diese Maßlosigkeit sieht ja jeder doch schon von selbst. Ich habe das Zutrauen zu den Lesern, wie ich es zu den Hörern gehabt habe: sie werden, jeder nach seinem eigenen Standpunkt, schon von selbst den Hebel der Kritik bei den geeigneten Stellen einzusetzen wissen.

Halle, im März 1902.

Die neue Auflage, welche nach wenig Wochen notwendig geworden ist, weist nur einige unbedeutende stilistische Änderungen auf; sonst ist der Text ganz unverändert geblieben.

Aber vielleicht darf ich hier eine Bemerkung hinzufügen, welche sich mir unterdessen, und zwar auf einer Reise an die Riviera, aufgedrängt hat: auf einer Reise an die Riviera, an welcher Nietzsche jahrelang geweilt hat. Erst im Süden ist Nietzsche zur vollendeten Zuspitzung seiner Lehre gelangt. Ich glaube nicht, daß er in unserem Norden dahin gekommen wäre, sich von allen Traditionen so vollständig loszureißen. Dort pulsiert das Leben ganz anders in den Menschen und in der Natur. Dort sind andere Farben, andere Formen. Dort sind die Gegensätze greller, dort ist der Übergang zwischen dem blühenden Leben und den Schrecken des Todes schroffer. Dort, wo die Spuren

der Antike noch mannigfach hervortreten, ist die Erinnerung an das *Imperium Romanum,* ja an die griechische Zeit und die griechischen Tempel noch lebendig. Ebenso aber auch die Erinnerung an die Renaissance und ihre Gewaltmenschen voll Leben und Kraft. Dies und noch manches andere klingt alles in Nietzsches Philosophie wieder. So gilt auch hier:

> Wer den Denker will verstehn,
> Muß in Denkers Lande gehn.

Halle, im Mai 1902.

Aus dem Vorwort zur dritten Auflage.

Für die dritte Auflage ist der Text neu durchgesehen und um einen großen Zusatz, sowie um den „Anhang" bereichert worden.

Ein Rezensent in der „Vossischen Zeitung" fand in dem Titel eine Tautologie: „Nietzsche als Philosoph; man ist versucht zu fragen: als was denn sonst?"

Die Antwort hierauf gibt ein Aufsatz in der „Allgemeinen Zeitung" vom Jahre 1902, Nr. 171: „Nietzsche als Prophet". Nietzsche selbst habe sich für einen „Philosophen" gehalten und „seine Überapostel preisen ihn als solchen an"; aber „alle nüchternen Nietzsche-Beurteiler" seien darin einig, daß Nietzsche „kein Philosoph" gewesen sei. Dazu wird ein Ausspruch eines Berliner Theologen zitiert: „Das ist das Verbrechen der Anhänger Nietzsches an ihm selbst und an seinen Schriften, daß sie einen Philosophen aus ihm machen wollen."

Solchen wunderlichen Urteilen gegenüber enthält also der Titel meiner Schrift durchaus keine selbstverständliche Tautologie. Ich bin kein Anhänger Nietzsches, und noch weniger sein Apostel, und doch halte ich ihn für einen Philosophen, und dazu noch für keinen kleinen.

Dies eben zu zeigen, ist die Aufgabe, die sich meine Schrift stellt. Ich freue mich, von verschiedenen Seiten aus zu hören, daß die Schrift ihre Aufgabe nicht schlecht erfüllt. Einen „Führer durch Nietzsche“ hat Otto von Leixner in der „Tägl. Rundschau“ die Schrift genannt, und ich akzeptiere dankbar diese Bezeichnung: sie entspricht ganz genau der Tendenz, die mich leitete: eine tendenzlose, aber darum nicht charakterlose Darstellung der Lehren Nietzsches zu geben, welche als Ariadnefaden durch das wunderbare, aber gefährliche Labyrinth seiner vielen tausend Aphorismen dienen kann.

Außer einer französischen Übersetzung der Schrift ist eine polnische (von Professor Twardowski) erschienen; außerdem liegen zwei Übertragungen ins Russische vor.

Halle, im September 1904.

Das Nietzschebild auf dem Umschlag
verdanken wir
der gütigen Erlaubnis seines Urhebers
des Bildhauers
Professor Karl August Donndorf-Stuttgart
Hauptmann d. R.



Inhalt.



Friedrich Nietzsche ist ein literarischer Machthaber ersten Ranges. Nicht bloß in Deutschland, sondern auch im Auslande werden seine Bücher mit Begierde gelesen. Eine Flut von Schriften und Gegenschriften geben Zeugnis von dieser allseitigen und intensiven Beschäftigung mit seinen Werken, seinen Gedanken. Die poetische Literatur und die Kunst zeigen tiefe Spuren dieser Einwirkung Nietzsches. Ich brauche unter den deutschen Schriftstellern nur Gerhart Hauptmann, Sudermann und Halbe, unter den Künstlern nur Klinger zu nennen, ganz zu geschweigen von ausländischen Schriftstellern, wie Strindberg und Brandes. Und wenn auch Ibsen nicht von Nietzsche abhängig ist, so treffen wir doch bei ihm auf verwandte Züge. Die jüngeren Künstler und Schriftsteller — insbesondere diejenigen, welche in der Zeitschrift „Pan" ihren Mittelpunkt gehabt haben — betrachten Nietzsche als ihren Fahnenträger. Der literarische und künstlerische Stil ist unverkennbar durch Nietzsche beeinflußt. Eine Reihe von auffallenden Stileigentümlichkeiten Nietzsches sind in die Sprache des jüngsten Deutschland übergegangen, und Nietzschesche Schlagwörter tönen überall wieder, wie „Jenseits von Gut und Böse", „der Wille zur Macht", „die Viel-zu-Vielen", die „Umwertung aller Werte", „der Übermensch" und manche andere ähnliche, schon geläufig gewordene Wendungen.

Welches sind die Ursachen dieser außerordentlichen Wirkung? In welchen Eigentümlichkeiten der Nietzscheschen Schriften ist jener auffallende Erfolg tatsächlich begründet?

Dies ist die Frage, die ich stelle. Aber diese Frage ist nur zu beantworten, wenn wir in den tiefsten Kern der Nietzsche-schen Weltanschauung einzudringen versuchen. Denn nur aus diesem heraus läßt sich jene Wirkung erklären. Ich will weder einen Panegyrikus auf Nietzsche halten, noch will ich eine donnernde Philippika gegen ihn loslassen — ich will ganz schlicht ihn und seine Philosophie genetisch zu begreifen versuchen, und will daraus eben das Verständnis für seine außerordentliche Wirkung gewinnen.

Viele Schriften über Nietzsche geben naturgemäß mehr das Urteil des Autors über die gewaltige Erscheinung, als eine rein objektive Darstellung der eigentümlichen Gedankenwelt Nietzsches. Es ist viel leichter, sei es der moralischen Entrüstung über Nietzsches „unmoralische" Lehren rhetorischen Ausdruck zu verleihen, oder sei es die neue Lehre kritiklos in den Himmel zu erheben, als diese neuen Anschauungen in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrer historischen Begründung begreiflich zu machen. Ich werde Nietzsches Lehren, so unsympathisch vieles an denselben sein mag, mit derselben ruhigen Kälte demonstrieren, mit welcher der Naturforscher eine Naturerscheinung demonstriert und analysiert, mag diese Naturerscheinung auch noch so widerwärtig, ja schrecklich sein. Ich will die notwendigen Unterlagen für das eigene Urteil schaffen, nicht mein persönliches Urteil aufdrängen. Freilich ist eine solch unparteiische Wiedergabe im Grunde ein unerreichbares Ideal: denn die Auswahl und Gruppierung der Gedanken wird schon durch die Subjektivität des Darstellers beeinflußt. Aber ich werde jenem Ideal trotzdem nahe zu kommen suchen: ich will Nietzsches Lehre *sine ira et studio* — wie der treffende alte Spruch lautet — also wie ein Gemälde aufrollen.

Ich will also Nietzsches Philosophie objektiv darstellen. Aber da starren mir sogleich am Anfang drei Einwände entgegen, welche es verbieten wollen, dieses Thema überhaupt ernstlich in Angriff zu nehmen. Diese drei Einwände sind vielleicht etwas pedantisch: aber ich muß sie doch zurückweisen, ehe ich es wagen kann, mein Vorhaben auszuführen.

Viele sagen: „Nietzsche ist ein bloßer Modeschriftsteller; vorgestern war es Schopenhauer, gestern war es Eduard v. Hartmann, heute ist es Nietzsche, morgen oder übermorgen ist es ein anderer. Was lohnt es sich, sich mit solchen ephemeren Erscheinungen abzugeben, welche die Laune der Tagesmode für kurze Zeit in den Brennpunkt des Interesses stellt und dann in ihrer Sucht nach Neuem doch bald wieder wie ein Spielzeug wegwirft?“ Nehmen wir für einen Augenblick an, es wäre so. Aber dann würde es doch immer noch eine sehr interessante und wertvolle Frage sein: aber warum wurde denn Nietzsche Mode? Es erscheinen jährlich viel hundert philosophische Schriften. Warum sind unter diesen vielen hundert Schriften gerade Nietzsches Werke „Mode“ geworden? Was „Mode“ wird, muß besondere, ganz auszeichnende Merkmale an sich haben: sonst würde es eben nicht „Mode“ werden. Aber es ist mit dem Schlagwort „Mode“ überhaupt eine gefährliche Sache: wenn jemand eine neue Erscheinung verächtlich als „Mode“ bezeichnet und damit als abgetan betrachtet, so erweckt er damit allerdings bei Unkundigen den Eindruck der Gründlichkeit und Gediegenheit. Aber oft steckt dahinter nur mangelndes Verständnis oder faule Bequemlichkeit. Als die Cartesianische Philosophie an den deutschen Universitäten, welche damals, wie überall, noch ganz scholastisch waren, Eingang verlangte, schalten die

Vertreter des Aristotelismus die neue Philosophie, durch welche die ganze Wissenschaft reformiert wurde, auch eine bloße „Mode“ und verstärkten den Vorwurf noch, indem sie dieselbe eine „welsche Mode“ nannten. Mit dem Schlagwort „Mode“ dachte man seinerzeit auch Schopenhauer abzutun — und doch lebt er noch heute und wird immer leben.

Der zweite Einwand lautet: „Nietzsche ist gar kein Philosoph, denn er hat kein zusammenhängendes und vollständiges System der Philosophie aufgestellt; es verlohnt sich nicht, sich mit seinen, wenn auch geistreichen, so doch systemlosen und widerspruchsvollen Einfällen abzugeben.“ Nehmen wir an, es wäre so: so wäre dieser Einwand doch sehr pedantisch. Ob Nietzsches Gedanken ein strenges System darstellen oder nicht, das ist irrelevant für die Frage, ob sie bedeutend und wichtig sind. Auch Rousseau hat kein „System“ der Philosophie aufgestellt, und doch haben seine Ideen die europäische Philosophie aufs stärkste beeinflußt. Und gehören Montaigne und Pascal, La Rochefoucauld und Vauvenargues nicht auch in die Geschichte der Philosophie, trotzdem sie keine geschlossenen Systeme aufgestellt haben? Dürfen Hamann, Jacobi und Lichtenberg übergangen werden, weil sie keine Systematiker waren?

Der dritte und anscheinend schlimmste Einwand lautet ganz einfach „Nietzsche ist ein kranker Geist: es hat keinen Zweck, sich mit den Produkten eines Irrsinnigen zu beschäftigen.“ Auch dieser Einwand ist leichtsinnig. Freilich ist der Mann zuletzt dem geistigen Siechtum verfallen, aber diese Krankheit brach erst im Jahre 1889 aus, nachdem er seine Hauptwerke veröffentlicht hatte. Schumanns Musik und Hölderlins Poesie bleiben klassisch, trotzdem beide Männer in geistiger Umnachtung geendigt haben. — Nun kann

der Einwand aber eine andere Form annehmen: „Die Geisteskrankheit, wenn sie auch erst im Jahre 1889 ausgebrochen ist, war doch schon vorher latent vorhanden, und die Spuren dieser abnormen Geistesverfassung sind eben schon in den dem Jahre 1889 vorhergehenden Werken unverkennbar vorhanden." Nehmen wir an, es sei so, so ist der Einwand trotzdem ganz oberflächlich. Einmal zeigen sich pathologische Züge nicht selten im Leben und auch in den Schriften bedeutender Männer, z. B. von Rousseau. Normales und Abnormes geht gar manchmal gerade bei bedeutenden Geistern seltsam durcheinander, und doch zweifelt darum niemand an der Bedeutung solcher genialer Naturen. — Aber es ist überhaupt bedenklich, den von der Durchschnittslinie abweichenden Menschen und ihren Meinungen den Vorwurf der Krankhaftigkeit zu machen. Seien wir vorsichtig in dieser Beschuldigung, denn wir können sonst erleben, daß uns der Vorwurf heimgegeben wird. Nietzsche selbst wirft gerade seiner Zeit Entartung, ja Erkrankung des Willens vor und wollte den Weg zur Genesung zeigen. Es ist so überaus leicht, diejenigen, welche anderer Meinung sind, für krank zu erklären, und so überaus schwer, genau festzustellen, was als „krank", und was als „gesund" zu gelten hat.

Jene drei Einwände machen uns also nicht in unserer Aufgabe irre: wir glauben, Nietzsche und die Nietzsche-Bewegung ernst nehmen zu müssen. Und so ist es nicht nur ein dankbares, sondern auch ein sehr wichtiges Thema, uns über die philosophischen Prinzipien der Nietzscheschen Welt- und Lebensanschauung Rechenschaft zu geben, um so ihre Wirkung verstehen zu lernen.

* *
*

Der Gründe nun, welche den Erfolg Nietzsches erklären, gibt es verschiedene; der eine Grund wirkt mehr auf diese, ein anderer mehr auf andere. Ein Umstand aber wirkt auf alle, selbst auf Nietzsches Gegner mit unwiderstehlichem Zauber ein: das ist die Form. Nietzsche ist ein Stilkünstler ersten Ranges. Nun gibt es nicht wenige, welche sich durch die Form allein schon so bestechen lassen, daß sie auch dem Inhalt rückhaltlos Beifall zollen. Es gibt Menschen, welche einen äußerst lebhaften Sinn für die Schönheit der Sprache und die stilistische Form besitzen. Gerade unter den Künstlern und Literaten sind solche Stilgourmands verbreitet. Ein großer Teil der Anhänger Nietzsches ist sich dessen wohl nicht recht bewußt, daß sie eigentlich weniger Nietzsche den Denker, als Nietzsche den Künstler verehren.

Die Stileigentümlichkeiten Nietzsches will ich in aller Kürze schildern. Nietzsche handhabt die Sprache mit einer seltenen Virtuosität. Er benützt alle Mittel eines glänzenden Stiles mit bewußter Absicht. Er ist reich an packenden Antithesen, an prächtigen Bildern, an treffenden Wortprägungen sowie an überraschenden Wortspielen. Er versteht die Kunst der lauten Steigerung bis zum gewaltigen Blitzen und Donnern ebenso, wie die Kunst des leisen Andeutens, des plötzlichen Verstummens und Verschweigens. Er belebt die Rede bald durch Fragesätze, bald durch Imperative. Das ganze Rüstzeug der antiken und modernen Rhetorik und Stilistik beherrscht Nietzsche als Meister.

Diese glänzenden Eigenschaften seines Stiles treten bei Nietzsche besonders von der Zeit an hervor, als er anfing, in Aphorismen zu schreiben. In Aphorismen können sich jene stilistischen Vorzüge viel schärfer zeigen, als in der zusammenhängenden Rede; Aphorismen fordern von selbst dazu auf, sie bis zum äußersten zu schleifen. In ihrer

gedrängten Kürze verlangen sie um so schärfere Aufmerksamkeit auf die Form. Und Nietzsche verstand es ausgezeichnet, gerade im Aphorismus alle jene rhetorischen Künste spielen zu lassen.

Aber auch ganz abgesehen von der auf sie verwandten Kunst der stilistischen Zuspitzung sind Aphorismen als solche ein wirksames Stilmittel. Aphorismen haben — neben schweren Nachteilen — ganz charakteristische Vorzüge. Die einzelnen Gedanken treten eben in ihrer abrupten Vereinzelung viel schärfer und viel anspruchsvoller hervor, als wenn die betreffenden Gedanken in Reih und Glied mit anderen stehen. Ohne Begründung durch das Vorhergehende, ohne Milderung durch das Folgende tritt jeder einzelne Gedanke mit schroffer Einseitigkeit, wie aus dem Nichts entsprungen, hervor, und macht dadurch eben einen um so größeren Eindruck. Solche kurzen Aussprüche, zumal wenn sie mit prophetenhafter Prägnanz und Würde ausgesprochen werden, zwingen das Nachdenken mehr zur Tätigkeit, als langatmige Ausführungen. Nietzsche spricht wie ein Religionsstifter in lauter solchen kurzen Sprüchen. Es sind gedrängte Textworte, und jeder Leser findet nun einen eigentümlichen Reiz darin, dazu seine Glossen zu machen. Die ersten Schriften Nietzsches zeigen diese Kunstform noch nicht. Erst von 1876 an hat er sie immer schärfer entwickelt. Er machte dabei aus der Not eine Tugend, denn zuerst zwangen ihn peinigende Kopfschmerzen, große Spaziergänge zu machen, auf denen und nach denen er seine Gedanken einzeln aufzeichnete. So entdeckte er bei sich dieses Talent des Aphoristikers und verwandte nun alle bewußte Kunst auf diese so überaus wirksame Stilform, in der er wohl für alle Zeiten die unbestrittene Palme der Meisterschaft errungen hat.

Zu diesen rein rhetorischen Künsten und Finessen des Aphoristikers tritt nun aber bei Nietzsche die Kunst des lyrischen Dichters. Feingeschliffene Aphorismen schrieben auch Larochefoucauld und Pascal, Lichtenberg und gelegentlich auch Schopenhauer: aber Nietzsche ist mehr — er ist auch Lyriker. Dieses Lyrische seines Stils zeigt sich in dem Affekt, den er überall hineinbringt, in der Glut der Leidenschaft, mit der er spricht, in der subjektiven Färbung, die alles annimmt: ein äußerst temperamentvolles Ich spricht aus allen Äußerungen zu uns. Alle jene Aphorismen machen dadurch den Eindruck von inneren Erlebnissen des Autors, von persönlichen Leiden und Freuden des Sprechers. Und dieses lyrische Element steigert sich gelegentlich zu formvollendeten Gedichten: wo die Prosa versagt, da greift Nietzsche zur poetischen Form in Gestalt von Dithyramben. Dies ist besonders der Fall in seinem Hauptwerk: „Also sprach Zarathustra", in welchem Proben von glühender und tiefsinniger Gedankenlyrik enthalten sind, welche an Giordano Bruno und an Hölderlin erinnern.

Mit dem Lyrischen verknüpft sich nun auch ein weiteres Moment, durch das sich Nietzsche aufs glücklichste mit gewissen Strömungen der modernen Literatur berührt: das Symbolistische. Bei Nietzsche zeigt sich der Symbolismus wieder besonders in seinem bekanntesten Hauptwerke: „Also sprach Zarathustra"; eben die Figur des Zarathustra selbst und seine Geschichte ist ihm ein Symbol: eine poetische Verdichtung, ein Gleichnis. In Zarathustra versinnbildlicht Nietzsche sich selbst und seine Ideale, in seinen Schicksalen die notwendigen Wandlungen und Erschütterungen seines Wesens, die Dissonanzen und deren Auflösungen in seinem eigenen Innern. Aber dies Gleichnis wird nie zur trocke-

nen, lehrhaften Allegorie, sondern bleibt ein lebendiges Symbol. Jenes Gleichnis wird auch andererseits nie zu deutlich und aufdringlich, sondern bleibt immer im Clair-obscur des Angedeuteten, des bloß Durchschimmernden, und somit eben des Symbolistischen. Und dieses Clair-obscur des Symbols steigert sich gelegentlich bis zum rätselhaften Mystizismus, wo sich hinter dem Gesagten immer tiefere, geheimnisvollere Hintergründe auftun.

Die geschilderten formalen Vorzüge seiner Darstellung haben nun, wie schon bemerkt, Nietzsche eine große Anzahl von Freunden zugeführt. Ich wollte diese Seite ausdrücklich zuerst hervorheben, um mich von nun an um so ungestörter durch die Form ganz allein dem Inhalt der Nietzscheschen Lehre zuwenden zu können. Nur der Inhalt allein ist für uns doch in letzter Linie von Wert.

* * *

Was nützt denn alle Kunst der Form ohne bedeutenden Inhalt? Zuletzt ist es doch nur der bedeutende Inhalt, welcher den Erfolg eines Schriftstellers erklärt. Wir fassen nur diesen Inhalt ins Auge, ja wir abstrahieren absichtlich von der stilistischen Form, um uns ausschließlich auf den philosophischen Gehalt zu konzentrieren. Es ist dies freilich bei Nietzsche durchaus nicht leicht: nirgends hat er seine letzten Prinzipien systematisch dargestellt, vielmehr sind seine Anschauungen in Tausenden von Aphorismen, scheinbar zusammenhangslos, zerstreut. Und diese Aphorismen schillern in unzähligen Farben und Widersprüchen, und immer blitzen neue, unerwartete Lichter auf. Aber doch finde ich, daß sich diese scheinbar unzähligen Farbenspiele auf einige wenige wiederkehrende Charaktere zurückführen lassen: ich finde, daß es im wesentlichen sieben eigen-

tümliche Züge sind, welche das Spezifische der Nietzsche-schen Schriften ausmachen. Ich will zuerst diese sieben charakteristischen Merkmale Nietzsches herausstellen, und nachher versuchen, dieselben auf ein gemeinsames Grund-prinzip zurückzuführen.

Im weiteren Publikum ist von Nietzsche nur dasjenige bekannt, was man mit seinem eigenen Schlagwort bezeich-nen kann als die Lehre vom „Jenseits von Gut und Böse" — die Behauptung, daß die übliche Unterscheidung von Gut und Böse hinfällig sei, also die Negation oder vielmehr die Umwertung der bisherigen moralischen Werte, die Be-zeichnung der Moral als „Widernatur", und die Ersetzung derselben durch die Naturmoral des „Übermenschen", wel-cher, unbekümmert um jene angeblich pseudomoralische Be-urteilung, seinen natürlichen „Willen zur Macht" schranken-los zur Geltung bringt. Das, was die Menge „Moral" nennt und als heilig verehrt, sei ein nichtiger Fetisch, den der Starke und Klare verachte. Dieser halte sich nicht an die traditionelle Unterscheidung von Gut und Böse. Man kann diese Tendenz die antimoralistische nennen: sie ist, wie gesagt, im weiteren Publikum allein bekannt geworden. Aber diese antimoralistische Tendenz ist nur ein kleiner Ausschnitt seiner Gesamtlehre: Nietzsche zeigt in Wirklichkeit eine viel größere Vielseitigkeit oder, um ein Nietzschesches Wortspiel zu gebrauchen — Vielsaitigkeit des Wesens. Man hat ihn eine „polyphone Natur" genannt: in der Tat, außer jener antimoralistischen Tendenz sind noch eine Reihe anderer Strömungen zu unterscheiden, welche erst in ihrer Gesamtheit das Vollbild seiner Natur und seiner Lehre geben.

Mit jener ersten antimoralistischen Tendenz verwandt, aber durchaus nicht identisch, ist dasjenige bei Nietzsche,

was man nun zweitens seine **antisozialistische** Tendenz nennen kann: Nietzsche ist ein heftiger Gegner aller Bindung des Individuums durch die Gesellschaft und den Staat. Die Sozialisten streben ja für die Zukunft die Sozialisierung aller Funktionen an, unter Aufhebung der individuellen Bewegungsfähigkeit, um dadurch die angebliche Ausbeutung der Menschen durch übermächtige Einzelne zu verhüten. Nietzsche predigt umgekehrt, daß das Heil der Kultur nur beruht auf Einzelnen, welche die Masse sich dienstbar machen: denn die Masse der Menschen ist ihm nur zum Gehorchen und Beherrschtwerden da, und bedürfe übermächtiger Herrennaturen, welche ihr ihren eigenen Willen aufdrücken. Nietzsche sieht das Heil der Menschheit nicht in den Massen, sondern nur in starken Individuen, in Naturen, welche eine energische, selbstbewußte Persönlichkeit haben: eine Persönlichkeit aber hat einen eigenen Stempel, dessen scharfe Linien nicht verbraucht und verwischt sind: solche Individualitäten wachsen nicht in einer sozialistischen Gesellschaft, überhaupt nicht in einem staatlichen Verband, wie er jetzt das übliche Ideal ist: der jetzige Staat mit seinen unzähligen Gesetzen, welche das Individuum einengen, verhindere die Entfaltung großer Individualitäten, welche nur im Freien wachsen. Die antisozialistische Tendenz bekommt zuletzt in diesem Sinne eine antipolitische Färbung bis zum Anarchismus.

Man würde nun aber irre gehen, wenn man diesen anarchistischen Individualismus für einen demokratischen halten würde. Nietzsche ist vielmehr der stärkste Gegner aller Demokratie, der glühendste Verteidiger der Aristokratie, und damit kommen wir zur dritten Haupttendenz: zur **antidemokratischen**.

Wie Nietzsche über die Massen denkt, hörten wir schon

vorhin: er hat für sie nur den verächtlichen Ausdruck: die Viel-zu-Vielen, eines seiner bekanntesten Schlagworte. Die Masse ist ihm nur Kanonenfutter im Kampf ums Dasein, nur Folie, auf der sich die wenigen Besseren erheben: die Besseren aber sind die Stärkeren, welche darum mit Recht herrschen und die Schwachen leiten. Diese aristokratische Tendenz Nietzsches hängt mit seinem Glauben an die vervollkommnende Kraft des Kampfes ums Dasein zusammen. Leben ist ein Krieg aller Lebewesen gegeneinander, und in diesem *bellum omnium contra omnes* siegt der Stärkere, und steigert durch diesen Sieg noch die Vorzüge seiner Stärke. Die Natur ist in diesem Sinne selbst eine aristokratische Institution. Dies überträgt Nietzsche auf die Kulturgeschichte und auf die Kulturverhältnisse: das Recht des Stärkeren ist ihm auch hier das Naturgewollte.

Mit dieser Betonung des aristokratischen Prinzips, d. h. des Rechtes der Stärkeren hängt nun bei Nietzsche ein anderer Zug zusammen, der, wenn er auch nicht so wichtig ist, wie die übrigen, doch nicht minder charakteristisch ist. Zum Recht des Stärkeren gehört auch das Recht des Mannes gegenüber der Frau: denn der Mann ist der Stärkere. Darum ist Nietzsche auch energischer Gegner aller sogenannter Frauenemanzipation. Sofern man diese emanzipatorischen Bestrebungen der Frauenwelt als Feminismus bezeichnen kann, so ist Nietzsche der stärkste Antifeminist, den man sich denken kann, und dies ist der vierte charakteristische Zug im Bilde von Nietzsche. Die Frau ist die von Natur Schwächere: also ist sie die zum Dienen Bestimmte. Ja, Nietzsche geht so weit, die asiatische Frauensklaverei zu preisen. Berüchtigt ist sein Aphorismus: „Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!“ Es ist dies

nur eine Konsequenz aus seinem allgemeinen Prinzip, daß die Natur den Starken zur Herrschaft bestimmt habe: in der Frau findet er Schwachheit und alle Merkmale der Schwachheit. In der steigenden „Frauenemanzipation“ — Befreiung der Frau aus der naturgewollten Abhängigkeit vom Manne — sieht Nietzsche nur ein Anzeichen der herrschenden „Décadence“.

Man glaube aber nicht, daß Nietzsche in der gewöhnlichen Weise, wie es die Gegner der Frauenemanzipation tun, gegen die Frauen losziehe: indem er den Intellekt des Mannes dem der Frauen gegenüber als den höherentwickelten darstelle und preise. Mit so gewöhnlichen Argumenten operiert ein Nietzsche nicht, um so weniger, als er überhaupt den Intellekt nicht sehr hoch stellt: ja, im Gegenteil, er setzt den Intellekt dem Willen gegenüber herab, findet in der intellektuellen Aufklärung eine Gefahr für die Energie des instinktiven Willens: kurz, Nietzsche ist Anti-Intellektualist, und dies ist der fünfte Hauptzug seines Wesens. Er findet in der Überschätzung des Intellekts und in der Unterschätzung des Willens eine Hauptquelle der von ihm behaupteten „Décadence“. Wo der Intellekt überwiegt, wird die angeborene Kraft des Entschlusses von des Gedankens Blässe angekränkelt: allzuviel Lichtentwicklung vermindert die ursprüngliche Glühwärme der Instinkte. Diese anti-intellektualistische Tendenz von Nietzsche steigert sich gelegentlich bis zur antilogischen Verachtung der Wissenschaft, bis zur „Misologie“, bis zur skeptischen Verhöhnung des Strebens nach „Wahrheit“: denn die Wahrheit töte, nur der Schein sei lebenfördernd.

Wenn man hierin einen pessimistischen Zug erblicken wollte, so würde man sich über Nietzsches eigentliche Meinung sehr täuschen. Es ist ein in weiteren Kreisen viel-

verbreitetes Vorurteil, Nietzsche sei Pessimist. Dies ist total falsch, so falsch, daß das gerade Gegenteil wahr ist. Nietzsche ist vielmehr der stärkste Antipessimist, der gedacht werden kann. Der so vielfach verbreitete Pessimismus ist ihm im Gegenteil ein Merkmal des tiefen Depressionszustandes unserer Kultur: die Verzweiflung am Leben, die Negierung der Lebenswerte ist ihm nur eine Fäulniserscheinung: alle Resignation ist Romantik, und Nietzsche nennt sich in diesem Sinne ausdrücklich einen „Antiromantiker“. Diese antipessimistische Tendenz ist das sechste charakteristische Merkmal der neuen Weltanschauung. Nicht als ob Nietzsche die Übel leugnete: dazu ist er ein viel zu ehrlicher Geist. Im Gegenteil: Nietzsche kennt mehr als mancher andere das innere und äußere Weh der Menschen. Aber er hält es für elende Schwäche, um der Schmerzen willen das Leben zu verneinen. Man soll das Leben lieben, nicht bloß trotz seiner Schmerzen, sondern wegen derselben: die Schmerzen und deren Überwindung erst geben dem Leben Wert. Der Starke überwindet Weh und Schmerz mannhaft. Der Starke bejaht das Leben, ja er will dessen stetige Wiederholung. Nietzsche lehrt in diesem Sinne die „ewige Wiederkehr“ aller Dinge. Krankhaft ist es, sich zu freuen, daß mit dem Tode alles aus ist. Der Gesunde will vielmehr ewige Wiederkehr, ewige Wiederholung desselben gleichen Lebensspieles, und freut sich, daß die Natur tatsächlich nach einem bestimmten Zyklus genau dieselbe Welt mit genau denselben Menschen, genau denselben Freuden und Schmerzen immer wieder hervorbringt.

So lehrt Nietzsche geradezu „das ewige Leben“. Aber wie verschieden von dem Begriff, welchen die Religion mit diesem Ausdruck verbindet! Das Christentum speziell ver-

heißt das ewige Leben dem, der in diesem zeitlichen Dasein sein Fleisch kreuzigt, sein selbstsüchtiges Ich aufgibt und das Gebot der allgemeinen Menschenliebe befolgt — also genau das Gegenteil dessen tut, was Nietzsche preist. Darum herrscht bei Nietzsche eine starke antireligiöse und speziell antichristliche Tendenz, und dies ist das siebente Charakteristikum seiner Lehre. Seit Voltaire und Feuerbach hat die Religion und speziell das Christentum keinen so scharfen, unerbittlichen Gegner mehr gehabt. Nietzsche hat eine Schrift geschrieben: „Der Antichrist“ — die schärfste Invektive gegen das Christentum, die sich denken läßt. Und naturgemäß muß Nietzsche im Christentum das stärkste Bollwerk gegen seine eigene Lehre sehen. Denn das Christentum ist das gerade Widerspiel aller der Tendenzen, welche wir bei Nietzsche gefunden haben. Das Christentum ist pessimistisch in bezug auf die sinnliche Welt, es ist demokratisch, es hat eine Verwandtschaft mit dem Sozialismus und mit dem Feminismus insofern es immer und überall seine Herrschaft auf die Frauen stützt, aber das Wichtigste ist der Gegensatz im Moralischen. Das Christentum lehrt Mitleid, Liebe, Hingabe des Selbst bis zur Askese, insbesondere aber Pflege der Armen und Kranken, Sorge für die Schwachen und Elenden. Es erkennt kein Recht des Stärkeren an, sondern vielmehr umgekehrt das Recht der Schwächeren auf Rücksicht und Mitleid. Daher muß Nietzsche konsequenterweise im Christentum die Urwurzel aller „Décadence“ erblicken. Wo das Christentum siegt, da siegt auch die Masse der Schwachen, der Sklaven über die wenigen Starken, die doch von Natur zu Herren der Masse berufen sind. In diesem Sinne nennt Nietzsche mit einer berüchtigten Wendung das Christentum einen „Sklavenaufstand der Moral“ und sucht historisch zu erweisen, daß das

Christentum zuerst von den Sklaven angenommen und verbreitet worden sei. Diese Sklavenreligion und Sklavenmoral pries natürlich nur diejenigen Tugenden, welche den Sklaven nützlich waren: Mitleid, Liebe, Rücksicht; sie verpönte im Gegenteil dazu Rücksichtslosigkeit, Selbstsucht und Grausamkeit und erfand eben diese schmähenden Worte für die damit getroffenen natürlichen Tugenden der unverdorbenen Menschen: Mut, Energie, Ehrgeiz, Wille zur Macht. Das aber sind die Tugenden der Alten, der größten Griechen und Römer. Ohne diese Tugenden wäre das *Imperium Romanum* nicht gegründet worden. Als aber jene Tugenden von den Sklaven und ihrem neuen Christentum zu Lastern umgestempelt wurden, als diese falsche, unnatürliche Umwertung der natürlichen Werte durch das Christentum zur Geltung kam, da sank auch jenes herrliche *Imperium Romanum* in Staub, und die antike Kultur verschwand. Daher gelte es jetzt wieder die natürliche Wertung herzustellen, durch „Umwertung aller Werte", welche seit dem Aufkommen des Christentums Geltung gewonnen haben. Und so kommen wir mit dieser siebenten Tendenz, der antichristtlichen, wieder zurück zur ersten, zur antimoralistischen.

Jetzt erscheint auch diese antimoralistische Tendenz, welche öfters allein hervorgehoben wird, wenn von Nietzsche die Rede ist, nur als Glied einer ganzen Kette von verwandten Tendenzen, nur als ein Faden neben vielen anderen Fäden, welche das eigenartige Gewebe dieses merkwürdigen Geistes ausmachen.

Die hervorgehobenen sieben Tendenzen sind die wichtigsten Fäden in diesem Gewebe: aber es gibt noch viele andere feine Fäden, welche die Gesamtfärbung des Gewebes eigentümlich beeinflussen. Jedoch von diesen feineren

Fäden muß ich hier absehen. Ich beschränke mich auf jene sieben Tendenzen als die wichtigsten und zähle sie hier nochmals übersichtlich auf: die antimoralistische, die antisozialistische, die antidemokratische, die antifeministische, die anti-intellektualistische, die antipessimistische, die antichristliche.

* *

*

In der Tat — ein eigenartiges, frappantes Bild, das uns da entgegentritt. Wir blicken da in das scharfgeschnittene Gesicht eines Mannes, der mit rücksichtsloser Energie alle Autorität niederreißt und eine neue, harte Lehre predigt — das Evangelium der Kraft, der Macht, der Stärke. Kein Wunder, daß er die Geister aufrührt und die Geister des Aufruhrs weckt — doch lassen wir die Kritik ruhen; lassen wir uns nicht aus der kühlen, gewissermaßen schon historischen Stellung rücken, die wir zu dem Manne und zu seiner Lehre bisher eingenommen haben. Im Gegenteil — vertiefen wir noch diese historische Stellungnahme. Fragen wir: sind uns nicht ähnliche Lehren schon in der Geschichte vorgekommen? Erinnert der Mann nicht an andere, gleich fragwürdige Gestalten der Philosophiegeschichte?

Schon häufig hat man solche Parallelen gezogen. Man erinnert — und nicht mit Unrecht — an die griechischen Sophisten, insbesondere an jenen Kallikles, der (in Platons „Gorgias") ganz ähnliche Lehren entwickelte vom Recht des Stärkeren; die moralischen und juristischen Schranken sind ihm nicht „von Natur", sondern nur durch „Satzung"; die „Gesetze" sind nur gemacht von den „Schwachen", den „Schlechteren", den „Vielen", zu ihrem Schutze gegen die

„Starken“. Aber die „Natur“ will die Herrschaft der Starken: es ist von Natur gerecht, daß der „Kräftigere“ über den „Schwächeren“ herrsche, und daß der „Mächtigere“ einen Vorteil habe über den weniger Mächtigen. Der Mächtigere, der Stärkere soll also nach dem Naturgesetz „mit Recht“ den Schwächeren unterdrücken. Diese sophistische Antimoral erklärt somit alle juristischen und moralischen Gesetze für unnatürliche Ketten, welche der Starke zerreißt, unbedenklich und mit dem reinen Gewissen, daß er nur den Willen der Natur erfülle.

Man erinnert noch an andere Erscheinungen der Antike. So an die Zyniker — man hat Nietzsches Richtung einfach „Neo-Zynismus“ getauft. Andere erinnern an die Skeptiker, so an jenen Anaxarch (den Lehrer Pyrrhos), der Alexander den Großen auf seinen Eroberungszügen begleitete, und denselben in seiner späteren schlimmeren Zeit in seinem Wahn bestärkte, ein Übermensch zu sein und das Recht zu haben, über alle Schranken sich erheben zu dürfen.

Andere erinnern an gewisse Erscheinungen des Mittelalters, speziell an die Assassinen, an welche Nietzsche selbst mit Bewußtsein anknüpfte; führt er doch öfters deren Wahlspruch an: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.

Wieder andere erinnern an die Renaissance-Menschen, unter denen Nietzsche selbst die Vorbilder seiner „Übermenschen“ suchte, so an Cesare Borgia oder an Machiavelli, ferner an Agrippa v. Nettesheim oder auch an Montaigne. Viele andere finden in Hobbes einen Vorgänger von Nietzsche.

Andere Vorbilder sucht man unter den Aufklärern des 18. Jahrhunderts, so in dem Engländer Mandeville, in dem Franzosen de la Mettrie und seinem Schüler, dem

Marquis de Sade, oder auch in Vauvenargues. In Frankreich ist auch jener Mann wirksam gewesen, mit dem man Nietzsche so oft vergleicht — Rousseau, der Prediger der Rückkehr zur Natur aus den Verirrungen und aus der Décadence einer Hyper-Kultur.

Auch in Deutschland war um jene Zeit eine Bewegung, an die man zur Parallele mit Nietzsche erinnert: die Zeit des Sturmes und Dranges, die Geniezeit mit ihrer Geniemoral, der auch der junge Goethe nicht ferne stand.

Auch das 19. Jahrhundert hat ähnliche Erscheinungen aufzuweisen: so besonders die an Fichtes Ichlehre sich anschließende Romantik, die in Schlegels berüchtigtem Roman „Lucinde" ihren typischen Ausdruck gefunden hat. Andere erinnern auch an das „Junge Deutschland", an Gutzkows Jugendnovelle „Wally", an Mundts „Madonna" u. a.

Man stellt endlich Nietzsche sehr oft zusammen mit Max Stirner, der die Hegelsche Dialektik dazu benützte, die Feuerbachsche Menschheitsphilosophie zu verhöhnen, und an Stelle des Abstraktums „Menschheit" das konkrete Einzel-Ich setzte, in seinem jetzt wieder vielverbreiteten Buche: „Der Einzige und sein Eigentum", das das Programmbuch der sogenannten „Edelanarchisten" geworden ist, mit deren Führer Krapotkin Nietzsche ebenfalls schon zusammengestellt worden ist.

Dies ist in der Tat eine reiche und interessante Liste von Vorgängern Nietzsches, die uns zugleich auch lehrt, daß wir in Nietzsche nicht etwa bloß einen Verrückten, oder wie manche das tun, einen Verruchten sehen dürfen. Nietzsche ist vielmehr der Vertreter einer Richtung, welche immer von Zeit zu Zeit wieder in der Geschichte der Kultur auftaucht, und zwar gewöhnlich als extreme Reaktion gegen eine vorhergehende einseitige Überspannung der

Autorität der menschlichen Gesellschaft und ihrer Kultur-Anforderungen an den Einzelnen, kurz, als Reaktion der Natur gegen die Überspannung der Kultur.

Doch ich verfolge diesen Gedanken jetzt nicht weiter, sondern ich wende mich dazu, nun das Eigentümliche der Nietzscheschen Philosophie zu charakterisieren und zu erklären. Nietzsche hat mit den oben aufgezählten Vorgängern tatsächlich überall Berührungspunkte, aber er deckt sich mit keinem: er ist trotz jener Verwandtschaften eine durchaus originale Natur. Gewiß hat Nietzsche, der gründliche Kenner der griechischen Philosophie, die griechische Sophistik besser würdigen können, als viele andere; gewiß hat er, besonders unter Jacob Burckhardts Einfluß, die Renaissance und ihren Individualismus kennen und schätzen gelernt, aber dies und anderes war nicht die Veranlassung seiner Lehre, sondern kam nur seiner eigenen inneren Entwicklung fördernd entgegen. Diese innere Entwicklung selbst aber war eine durchaus eigenartige. Und ich will es eben versuchen, zu zeigen, aus welchen Voraussetzungen heraus diese Entwicklung so erfolgt ist, wie sie sich uns darstellt. Ich möchte eben diese eigenartige Lehre Nietzsches aus ihren tiefsten und innersten Motiven heraus zu verstehen lehren.

*　　*
*

Ich will hier sogleich zum voraus sagen, worin der eigentliche Kern und damit auch das eigentliche Verständnis Nietzsches meines Erachtens zu finden ist: Nietzsches Lehre ist positiv gewendeter Schopenhauerianismus, und diese Umwendung (oder, wenn wir wollen, „Umwertung") Schopenhauers geschah unter dem Einfluß des Darwinismus.

Dies ist die These, die ich aufstelle, und die ich weiterhin ausführen und begründen will, zu deren Beweis ich aber auf die persönliche Entwicklung Nietzsches kurz eingehen muß.

Es ist bekannt, daß Nietzsche mehrere Perioden der Entwicklung durchgemacht hat, bis er zu seiner letzten aufsehenerregenden, originellen Lehre gelangte. Man unterscheidet gemeinhin drei Perioden seiner Entwicklung.

In der ersten Periode ist Nietzsche im großen und ganzen als Schopenhauerianer zu bezeichnen. Dahin gehören seine Schriften „Die Geburt der Tragödie" (1871), sowie seine „Unzeitgemäßen Betrachtungen" (1873 bis 1876), insbesondere die dritte: „Schopenhauer als Erzieher" (1874). Der Schopenhauerianismus Nietzsches in dieser Zeit ist freilich sehr nach Richard Wagner gefärbt, aber die Grundzüge der Schopenhauerschen Philosophie finden sich doch bei Nietzsche: die Willensmetaphysik und der Pessimismus. Auch für Nietzsche ist die Welt so viel als Wille und Vorstellung, auch ihm ist der unersättliche und ewig unbefriedigte Wille Quelle aller Qual; auch er findet in der ästhetischen Vorstellung und Produktion, und also in der Kunst die Befreiung aus der Qual des Willens. Daher ist ihm der Künstler Ideal. Dieses Künstlerideal sieht er in Richard Wagner, das Kunstideal in seiner dramatischen Musik realisiert. Der Künstler befreit durch seine Kunst sich und seine Brüder aus der Qual des Willens und Wähnens. In diesem Sinne nannte auch Wagner sein Haus in Bayreuth: „Wahnfried". Die Voraussetzung dieses Kunstenthusiasmus ist der Pessimismus, der im gewöhnlichen Leben und Streben der Menschen nur immer neue Formen ihres blinden, unersättlichen Wollens und Wähnens sieht. Die

Kunst hebt den Menschen über sich und seine Schmerzen hinaus, macht ihn frei von sich selbst, edel und gut, ja heilig. Die Kunst in diesem Sinne ist das notwendige Ergänzungsstück zu der „tragischen Gesinnung“, welche Nietzsche mit Schopenhauer vom tieferdenkenden und höherstrebenden Menschen verlangt, im Gegensatz zum „inkurabeln“, „entnervenden Optimismus“ der „Bildungsphilister“, als deren Typus ihm David Strauß gilt. Auch die Griechen, bei denen die Kunst und besonders die Tragödie zuerst geboren wurde, waren Pessimisten, wenigstens die Edleren, so ein Empedokles. Der Rationalist Sokrates war allerdings Optimist, aber mit Sokrates beginnt eben auch schon der Verfall des echten Griechentums. Nur der tragische Mensch aber ist der wahre Lehrer der Menschen: darum ist Schopenhauer eben auch der beste „Erzieher“; nur der tragische Künstler gibt wahrhaft befreiende Kunst: darum ist Richard Wagner der beste „Künstler“.

Aber bald sollte für Nietzsche eine furchtbare Enttäuschung folgen; er hatte Richard Wagner noch in der Schweiz kennen gelernt, und dort sich an dessen „Nibelungen“ berauscht. Der Wagner von Bayreuth erschien ihm nicht derselbe; Nietzsche, den Idealisten, der nicht gewohnt war, Ideal und Wirklichkeit zu trennen, störten anscheinend kleinliche Züge der Eitelkeit und des Neides, des Egoismus und der Laune, und zerstörten ihm das Ideal des **Künstlers**; und als der „Parsifal“ ans Licht kam, war ihm auch das Ideal der Wagnerschen **Kunst** zerstört: denn im Parsifal sah Nietzsche eine ihm unwürdig erscheinende Kniebeugung des vordem souveränen Künstlers vor dem Altar, eine Demütigung der Kunst durch die Kirche. An dieser Wendung der Wagnerschen Lebenskurve stutzte Nietzsche, und was in ihm

stutzig wurde, das war der Verehrer des klassischen Altertums. Wir kommen damit auf ein oft übersehenes Element in der Nietzscheschen Geisteswelt: Nietzsche war klassischer Philologe. Aber wie er alles, was er ergreift, mit Leidenschaft ergreift, so ist er klassischer Philologe von Überzeugung. Er gehört zum Geschlecht jener Renaissance-Humanisten, welche dem Christentum den Untergang der antiken Kultur nicht verzeihen können, die im Herzen noch „die alten Götter" verehrten. Für Nietzsche ist das Christentum „ein böser Frost einer langen Nacht", ihn machte die Kenntnis der antiken Kultur „aggressiv" gegen die ganze Kultur des Christentums. Mit griechischer Kunst wollte Nietzsche in seinem Erstlingswerk von 1871 die germanische Nibelungenmusik Wagners verschmelzen; nun erlebte er, daß Wagner seine wunderbaren Kunstmittel in den Dienst des mittelalterlichen Ideals eines Parsifal stellte. Ihm, der im klassischen Altertum nicht bloß wie man zu sagen pflegt, „bewandert" war, sondern der in ihm selbst wanderte, der in ihm lebte und mit dem Trotz des Humanisten dem Christentum und seinem Mittelalter gegenüberstand, ihm war diese Enttäuschung die grausamste Epoche seines Lebens: mit Entsetzen wandte er sich von seinem bisher vergötterten Ideal — Richard Wagner — ab.

Mit jener extremen Einseitigkeit, die den ganzen Mann charakterisiert, verwarf nun Nietzsche sein bisheriges Ideal des „Künstlers", zu dem ihm Richard Wagner gesessen hatte, und sah nun nicht mehr in der Kunst, sondern in der Wissenschaft das Lebensideal. Nicht der künstlerische Mensch durch seine subjektiven Gebilde, sondern der wissenschaftliche Mensch durch sein objektives Denken ist frei und macht frei. Vom Standpunkt der Wissenschaft aus verwirft er nun sein bisheriges Kunstideal samt dessen Voraus-

setzung, der Schopenhauerschen Metaphysik nebst ihrem Pessimismus und „Nihilismus“: er stellt sich zufrieden auf den Boden der Erfahrung und exakten Beobachtung: er hält sich an das positiv Gegebene. Diese Periode seiner Entwicklung nennt man daher die positivistische, oder mit Rücksicht auf die Verherrlichung des wissenschaftlichen Menschen die intellektualistische. Dieser Periode gehören folgende Schriften an: „Menschliches, Allzumenschliches“, mit seinen verschiedenen Teilen (bes. „Der Wanderer und sein Schatten“) 1876—1879, sowie auch noch zum Teil „Die Morgenröte“ (1880/81). In diesen Schriften wird jetzt das Ideal nüchterner Wissenschaft ins Extrem getrieben: nur Erfahrung und ihre Verwertung durch den Verstand, unter Ausschluß jeder Metaphysik einerseits und des unruhigen Trieblebens andererseits, also nur empiristischer Verstand; in ihm findet der leidenschaftliche Mann jetzt — vorübergehend — seine Befriedigung, wie in einer Art Kur. Insbesondere die Schopenhauersche Metaphysik des Willens wird jetzt fallen gelassen. Nietzsche ist jetzt ein nüchterner Empirist; aber freilich wird auch dieser Empirismus doch wieder mit jener Leidenschaftlichkeit vertreten, welche nun einmal von dem Manne untrennbar ist. Er widmet jetzt eines seiner Bücher dem Andenken Voltaires, ja selbst dem in der ersten Periode so geschmähten nüchternen Sokrates weiß er nun Geschmack abzugewinnen; Sokrates und Voltaire: beide sind ihm Vertreter des Intellektualismus, der im Sieg des Intellekts zugleich den Sieg des Guten sieht, und insofern beide auch Vertreter des Optimismus: vom Pessimismus wendet er sich jetzt konsequenterweise ab: dieser verschwindet mit der Metaphysik des Willens. Und noch eine andere Wandlung beobachten wir: während er in der ersten Periode vom

unhistorischen Standpunkt Schopenhauers aus sich über das Übermaß der „Historie" in unserer Bildung beklagt hatte, wird jetzt die geschichtliche Betrachtung der Dinge und ihrer Entwicklung ein Problem für ihn. In diesem Zusammenhang wird auch die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Darwinismus ein Gegenstand seines tieferen Interesses und Verständnisses; insbesondere wendet sich sein Interesse nun der Entwicklung der moralischen Vorstellungen und dem Problem des Kulturfortschritts zu.

Aber eine so impulsive, so leidenschaftliche Natur wie Nietzsche konnte auf diesem Standpunkte nicht stehen bleiben. Die Ebene ist nichts für ihn: er muß auf die höchsten Höhen, oder in die tiefsten Tiefen steigen; er mußte zu sich selbst wieder zurückkehren, aber in neuer Form. Von der Schopenhauerschen Willenslehre, also vom Voluntarismus war er ausgegangen, zu ihm kehrt er zurück, aber bereichert und modifiziert durch die Ergebnisse der zweiten Periode. Was er aus dieser zweiten Periode in die dritte hinübernimmt, ist nicht nur das Interesse für Geschichte und für die geschichtliche Entwicklung der Moral und der Kultur überhaupt, sondern insbesondere der Optimismus, die lebensfreudige Bejahung der Welt und des Willens zum Leben. Die Schriften dieser dritten Periode haben folgende Titel: „Die fröhliche Wissenschaft" (1882), „Also sprach Zarathustra" (1883—1885), „Jenseits von Gut und Böse" (1885—1886), „Zur Genealogie der Moral" (1887), „Götzendämmerung" (1888), „Antichrist" (1888).

In dieser dritten Periode kehrt Nietzsche also wieder zu Schopenhauer insofern zurück, als er wieder dessen Willenslehre annimmt; aber nicht mehr wie in der ersten Periode erscheint ihm die Kunst als Befreierin von der Dienstbarkeit und Qual des blinden Willens. Diesen Pessi-

mismus ließ, wie wir uns erinnern, Nietzsche in der zweiten Periode fallen. Den Optimismus der zweiten Periode nimmt vielmehr Nietzsche in die dritte hinüber, und so erscheint ihm jetzt demgemäß der Wille nicht mehr als blinder, unseliger und erlösungsbedürftiger, sondern als lebensfroher, frischer, ungebrochener „Wille zur Macht", denn Leben ist eben Macht, Machtausüben. Leben beruht auf dem Instinkt des Mächtig-sein-wollens, des Macht-ausübens. Der „Wille zum Leben" Schopenhauers ist jetzt umgetauft in den „Willen zur Macht", denn „Leben" heißt eben: nach allen Seiten hin seine Machtsphäre erweitern. Dieser Wille zur Macht ist der instinktive Grundtrieb aller Wesen. Natürlich aber müssen nun diese verschiedenen Machtwillen und Willensmächte miteinander in Konflikt geraten: sie bekämpfen sich gegenseitig bis aufs Blut mit ihren kräftigen und unwiderstehlichen Instinkten, welche alle dem Willen zur Macht entspringen. In diesem Kampf der verschiedenen Willenszentren hatte Schopenhauer eben das Übel in der Welt gesehen, in dessen Schilderung er sich nicht genug tun konnte, und aus dem er in der Kunst einerseits, in der Askese andererseits Erlösung suchte. Aber Nietzsche sieht jetzt in jenem Kampfe der verschiedenen Willenszentren nun gerade im Gegenteil das Prinzip der Entwicklung aller Kultur. Man kann seine Ansicht in dem Satz des von ihm so hochverehrten Heraklit wiederfinden: Der Krieg ist der Vater aller Dinge; aus dem Krieg und Kampfe erst entsteht alle Entwicklung.

Näher als Heraklit liegt uns aber ein anderer Mann, der dem Kampf eine ähnliche lebenfördernde Wirkung zuschreibt: Darwin. Der Kampf ums Dasein ist diesem ja die Bedingung aller höheren Entfaltung der Organismen. Im Kampf ums Dasein steigern sich die Kräfte,

und die Kräftigsten siegen. Die Schwächeren werden zurückgedrängt und gehen verdientermaßen zugrunde. Die Natur will den Sieg des Stärkeren und vervollkommnet die Arten durch den Sieg des Kräftigeren, den Untergang der Schwächeren. In dithyrambischem Schwung feiert Nietzsche dies Naturgesetz, dessen Unbarmherzigkeit für ihn etwas Erhabenes und Erhebendes an sich hat.

Damit haben wir nun den innersten Kern der spezifischen Nietzscheschen Lebensanschauung gefunden: es ist dies eben die Schopenhauersche Willenslehre, aber mit positivem Vorzeichen versehen unter dem Einfluß des Darwinismus und seiner Lehre vom Kampf ums Dasein.

Bei Nietzsche selbst tritt dieser Kern seiner Lehre nicht so deutlich hervor, wie es hier geschieht; ganz natürlich: Nietzsche schreibt in Aphorismen, eine Form, zu der ihn Begabung und Schicksal veranlaßten: sein Leiden verhinderte ihn an zusammenhängender Darstellung und entwickelte in ihm jenes Talent zu scharfer, treffender Pointierung in kurzen Sprüchen. Eine systematische Form konnte Nietzsche seiner Lehre nicht mehr geben: so erhalten wir lauter einzelne glänzende Lichtfunken, aber nie das Ganze und den eigentlichen Kern.

Und noch ein anderer Umstand verhindert, daß jener Kern so rein bei Nietzsche selbst heraustritt, wie er hier herausgeschält werden konnte: Nietzsche spricht in seiner dritten Periode sowohl über Schopenhauer wie über Darwin: aber fast immer nur in polemischem Tone. Nietzsche hebt vielmehr dasjenige heraus, was ihn von beiden trennt, als was ihn mit beiden verbindet. Er selbst war sich, wie das ja oft vorkommt, seiner geistigen Abstammung nicht voll bewußt: im Gefühl seiner unleugbaren Originalität

übersah er die Nabelschnur, welche auch den Originellsten mit seinen Vorgängern verbindet. Es ist nicht absichtliche Verleugnung der Abstammung, es ist eine unwillkürliche Verschiebung, welche wir oft bei großen Geistern beobachten.

* * *

Nachdem wir nun den Kern und die Wurzel der Nietzsche-schen Lehre herausgefunden und bloßgelegt haben, können wir nun auch den tieferen Zusammenhang jener auffallen-den Doktrinen verstehen, die wir oben zur vorläufigen Charakteristik Nietzsches zusammengestellt haben. Alle jene Richtungen, welche ihre Spitze gegen so viele hergebrachte Autoritäten wenden, fließen mit mathematischer Notwendig-keit aus jenem Zentrum: *more geometrico*, um mit Spi-noza zu sprechen.

Die antipessimistische Richtung ergibt sich zu-nächst aus dem angegebenen Kern als eine notwendige Konsequenz. Wenn der Sieg des Kräftigeren über das Schwächere das Naturgewollte ist, wenn die Natur den Kampf ums Dasein dazu braucht, um die Arten zu ver-bessern, so darf man den Kampf und seine Übel auch nicht beklagen. Wer den Zweck — die Vervollkommnung der Arten und die Höherbildung des Lebens — will, der muß auch die Mittel wollen: den Kampf der Willens-zentren untereinander, den Sieg des Stärkeren, den Unter-gang des Schwächeren; der muß auch alles Grausame, was mit diesem Kampfe notwendig verbunden ist, bejahen, billigen, selbst wollen. Der Pessimismus, der diese Grau-samkeit des Daseinskampfes beklagt und bejammert, ist eine elende, unmännliche Schwäche und Naturwidrigkeit. In diesem Sinne bekämpft Nietzsche die „nihilistische Déca-dence“ in Schopenhauer: man soll „Ja“ sagen zum Leben,

man soll das „Schicksal lieben“, auch das härteste: *amor fati.* Alles Klagen ist elende Sklavenschwäche, beruht auf „Verzärtelung“; heroische Naturen, Herrennaturen klagen nicht: sie kämpfen lächelnd, und noch im Fallen zeigen sie jenes Lächeln, das die berühmten Ägineten in der Münchener Glyptothek auszeichnet. Gewiß bereitet der Kampf und Krieg Weh, zahlloses und bitteres Weh, aber der gesunde Wille bejaht dieses Weh des Daseinskampfes in jeder Hinsicht als notwendiges Mittel der Erhöhung des Lebensniveaus: ohne Kampf kein Fortschritt, ohne Schmerz kein Kampf. Das Weh kräftigt den Kräftigen, schwächt den Schwachen; damit erfüllt sich eben die Bestimmung beider: denn das Schwache soll vollends fallen, das Kräftige soll vollends höher steigen. In dithyrambischem Schwung, wie gesagt, feiert Nietzsche dieses Gesetz; Nietzsche gibt eine Rechtfertigung des Lebens, eine Rehabilitation der Natur gegen die Vorwürfe der Pessimisten. Früher bedurfte es einer „Rechtfertigung Gottes“ gegen die Einwände, welche vom Übel in der Welt hergenommen waren: in diesem Sinne schrieb Leibniz seine „Theodicée“; Nietzsche gibt eine Kosmodicée, eine Physiodicée, eine Biodicée: er rechtfertigt die Welt, die Natur, das Leben. Von diesem Standpunkt aus will Nietzsche den „verzärtelten“ Menschen wieder Daseinsfreude, d. h. Kampfesfreude einflößen. „Mensch sein, heißt ein Kämpfer sein“ — sagt schon Goethe. Aber freudig soll der Mensch kämpfen, nicht bloß mutig. In dem Stahlbad dieser Kampfesfreude, dieser Lebensfreude soll die kranke Zeit Genesung finden, soll der pessimistisch angekränkelte dekadente, d. h. niedergehende Zeitgeist wieder aufsteigen und gesunden.

Das Charakteristische der Nietzscheschen Lehre nach dieser Seite hin ist somit die Überwindung des Schopenhauerschen

Pessimismus. Nietzsches geschichtliche Stellung, seine Einstellung in die Geschichte der Philosophie wird in erster Linie dadurch bedingt, daß er vom Boden der Schopenhauerschen Willenslehre selbst aus den Pessimismus derselben überwindet. Jede historisch bedeutsame Überwindung einer bisherigen Lehre kann sich nur so vollziehen, daß die Überwindung von dem Boden der alten Lehre selbst aus sich vollziehen muß. Dieser Boden aber ist eben hier die Willenslehre. Darin eben besteht das Charakteristische Nietzsches, daß er die Schopenhauersche Willenslehre im wesentlichen beibehält, aber ihr die pessimistische Spitze abbricht. Diese antipessimistische Tendenz erklärt nun auch schon einen beträchtlichen Teil der Erfolge Nietzsches. Den Pessimismus, der seit Schopenhauer auf so vielen so schwer lastet, haben auch viele gerne abgeworfen unter Nietzsches Führung. Der Kampf gegen den Pessimismus ist ja bisher vielfach geführt worden, aber die Gründe gegen denselben waren von außen hergeholt. Nietzsche aber überwindet eben den Schopenhauerschen Pessimismus von innen heraus, von seinen eigenen Voraussetzungen aus. Nietzsche erkennt zunächst alles an, was Schopenhauer gegen Welt und Leben sagt: aber er hält den „Glauben an das Leben", den „Lebensglauben" (so benennt Ellen Key auch eines ihrer Bücher im Sinne Nietzsches), trotz alledem fest; die „Ja-schaffenden Gewalten des Lebens" gewinnen trotz alledem in Nietzsche die Oberhand, er predigt trotz allem Weh den „Triumph des Lebens", besonders in dem berühmten Mitternachtslied, dem „trunkenen Lied", dessen Sinn eben in der freudigen Bejahung des Weltwehs besteht.

Eben darum ist der Optimismus Nietzsches durchaus kein so harmloser und kindlicher, wie etwa der eines David Strauß, gegen welchen Nietzsche seinerzeit die Geißel blutiger

Satire geschwungen hat. Sein Optimismus erinnert vielmehr wiederum an Heraklits System, den, wie wir schon wissen, Nietzsche so hoch stellt. Wie Heraklits Optimismus nicht die zornige Entrüstung gegen die Misère des gewöhnlichen Philistertums, gegen die Vorurteile der kleinlichen Menschen ausschließt, so schließt derselbe Optimismus auch andererseits die Anerkennung des wilden Daseinskampfes ein, dessen umfassende Herrschaft ja gerade Heraklit in seinem schon oben erwähnten berühmten Motto ausgesprochen hat. Trotz seines universalen Optimismus ergeht sich Nietzsche, wie einst der dunkle Ephesier Heraklit, in gewaltigen Schimpfakkorden gegen seine ihm verkommen erscheinenden Zeitgenossen, deren Verkommenheit ihm eben darin zu bestehen scheint, daß sie jenem Kampf ums Dasein und den mit ihm verbundenen Schmerzen weichlich sich entziehen, und daß sie sich in Klagen ergehen, statt dem Geschick mutig und freudig ins Auge zu sehen. So erklärt sich auch das Paradoxon, daß Nietzsche, der Prophet des Optimismus, von Unkundigen als Pessimist bezeichnet werden konnte. Er ist prinzipieller, entschiedener Optimist, wie Heraklit und Hegel: auch sein Prinzip ist: *rerum concordia discors*: „der Dinge Eintracht, die aber die Zwietracht in sich schließt“; die *discordia*, die Zwietracht, ist ihm nur die Folie für die *concordia*, die Eintracht; wer aber über der notwendigen *discordia* die universelle *concordia rerum* übersieht, und wer nicht den mutigen Glauben an das Leben, oder vielmehr den energischen Willen zum Leben hat, in dem ist die Unnatur schon zur Herrschaft gelangt: die natürlichen Instinkte des Lebens sind positiv gerichtet. Und darum verwirft auch Nietzsche alles Asketische im hergebrachten Sinne, die negative Askese. Von seinem eigenen Standpunkt aus erkennt er nur eine positive Askese

an, d. h. die mutige Gewöhnung an die Schmerzen, um des Lebens willen und der Macht willen. Pessimismus ist verwerfliche Energielosigkeit, besonders wenn dieser Pessimismus zur negativen Askese führt, d. h. zur Verleugnung und Unterbindung der natürlichen Lebensinstinkte.

Leben ist von Hause aus Lust, trotz der Schmerzen: ja der Schmerz selbst ist dem Gesunden und Kräftigen eine Lustquelle, weil er im Kampfe gegen den Schmerz nur um so mehr seinen Willen, seine ursprünglichen Instinkte betätigt.

Diese kampffrohe, überquellende und überschäumende Daseinsfreude trotz allen Daseinswehs, hat Nietzsche vor allem zu dem Liebling der jüngeren Künstlerwelt gemacht, insbesondere derjenigen, die sich an Böcklin anschließt, dessen Centauren und Tritonen die künstlerische Darstellung jener ursprünglichen, ungebändigten Daseinsfreude sind, welche Nietzsche eben theoretisch vertritt. Auch an Klinger darf erinnert werden, insbesondere an seinen berühmten Zyklus „Vom Tode", und ganz speziell an das Bild mit der bezeichnenden Unterschrift: „Und doch": und doch, trotz allen Wehs und aller Schmerzen, die der Tod bringt, wie das Leben — die Freude am Leben, die aus dem Tiefsten quellende Bejahung desselben trotz seiner Schrecken. *Memento vivere* — ist in diesem Sinne das Motto von Nietzsche, im Gegensatz zum „*Memento mori*", dem an den Tod mahnenden Wahlspruch des Christentums.

Das Grundprinzip Nietzsches ist also die positive Wendung der Schopenhauerschen Willenslehre, unter dem Einfluß des Darwinismus. Aus diesem Grundprinzip fließt die antipessimistische Haltung und Stimmung.

Aus demselben Grundprinzip fließt nun auch mit Notwendigkeit Nietzsches antireligiöse resp. anti-

christliche Haltung. Schopenhauer nahm zur Religion und speziell zum Christentum durchaus keine so unfreundliche Stellung ein, wie man vielfach annimmt. Man kann im Gegenteil sagen, daß keiner der neueren Philosophen so tief in das Wesen des Christentums eingedrungen ist, und den Kern desselben so warm verteidigt hat, als Schopenhauer. Man vergleiche nur, was Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart und selbst Schleiermacher über das Christentum gesagt haben, mit dem, was sich bei Schopenhauer findet. Insbesondere sind es drei Grundbegriffe des Christentums, welche bei Schopenhauer tiefste Würdigung finden: das Böse, die Liebe, die Weltverachtung. Das Böse sowohl im Sinne des physischen als des moralischen Übels spielt ja eben bei Schopenhauer eine Hauptrolle: wie sollte er nicht dem analogen Grundbegriff des Christentums Verständnis entgegenbringen? Die Liebe kehrt bei Schopenhauer wieder als Mitleid, das bei ihm ja das universelle Prinzip der Moral ist. Die Weltverachtung und ihre Konsequenz, die Weltflucht hat eigentlich erst durch Schopenhauer ihre philosophische Erklärung und Rechtfertigung gefunden; wie unverständig ist das, was die anderen Philosophen über Mönchtum, Askese und Virginität sagen, im Vergleich mit der tiefsinnigen Erklärung dieser Phänomene bei Schopenhauer. Man kann aus Schopenhauer eine ganze Apologie des Christentums entnehmen, trotzdem er von anderen Gesichtspunkten aus gegen das Christentum und noch mehr gegen seine Grundlage, das Judentum, scharf loszieht.

Von Nietzsche können wir eine solche apologetische Stellungnahme zum Christentum nicht erwarten. Eben jene positive Wendung, welche er unter dem Einfluß des Darwinismus der Schopenhauerschen Willenslehre gibt, bedingt seine

negative Richtung gegen das Christentum. Der Pessimismus des Christentums muß ihm, nach dem oben Gesagten, natürlich ganz zuwider sein. Insbesondere teilt er ja nicht dessen Grundbegriff vom moralischen Übel, von der Sünde. Ihm erscheint ja eben dieser Sündenbegriff als der eigentliche Zerstörer der Lebensfrische und Lebensfreude. Die Priester erscheinen ihm als die Fälscher der Lebenswerte, als die Fälscher des Gewissens. Das Natürliche, das Instinktive, das Ursprüngliche nannten sie Sünde; die Feigheit, Tatenlosigkeit, Energielosigkeit, Blutlosigkeit nannten sie Tugend. Sie setzten ihre blasse Tugend an Stelle des blühenden Lebens, sie schmähten das leibliche Leben und setzten es herab auf Kosten blutloser Schatten. Diese ganze pessimistische Auffassung von Mensch und Leben muß Nietzsche von Grund aus verwerfen. Ebensowenig kann Nietzsche den zweiten Grundbegriff, den der Liebe, würdigen. Liebe ist Mitleid, Leben aber ist Mitleidslosigkeit. Leben ist Kampf und Krieg, nur diese sind lebenfördernd, die christliche Liebe aber will dieser naturgewollten Einrichtung in die Arme fallen, welche doch das Lebensunfähige mit Recht vernichtet und das Lebensfähige allein am Leben erhält. Auch in dem zweiten Grundbegriff muß Nietzsche von seinem Standpunkt aus also Unnatur erblicken. Und vollends in der Weltverachtung und Weltflucht. Darin muß er eine Undankbarkeit gegen die Natur erblicken, in der wir mitten drin stehen und deren Kinder wir sind. Die Natur hat uns zu Kämpfern bestimmt und zu Schaffenden: das Christentum aber wolle uns die Kampfesfreude und Schaffenslust nehmen. Arbeiten sollen wir an der Welt und an uns, um „der Erde einen Sinn zu geben" — das Christentum verwirft diese Welt als „Welt", als „das Weltliche", und lasse uns nach einem erdichteten, erträumten Jenseits trachten, über dem wir

die Pflicht versäumen, das diesseitige Sein selbst nach Kräften auszugestalten; es mache uns zu Sklaven eines fingierten Gottes, statt zu Herren dieser wirklichen Welt. So kämpft Nietzsche mit seltener Bitterkeit gegen das Christentum wie gegen alle Religionen. Und es wäre auch ganz unmöglich, daß jemand, der das Grundprinzip Nietzsches rückhaltlos annimmt, sich anders zu den religiösen Mächten verhalten sollte. Das alte Lukrezische Wort: *Tantum religio potuit suadere malorum* finden wir in tausend Variationen bei Nietzsche wieder.

Aus demselben Grundprinzip fließen nun auch die anderen oben besprochenen Seiten der Nietzscheschen Lehre: zunächst die antidemokratische und die antisozialistische. Was die antidemokratische Richtung betrifft, so ist ja schon lange bekannt, daß der Darwinismus eine aristokratische Lehre, eine Lehre der Aristokratie ist. Der Darwinismus lehrt ja eben, es sei ein Naturgesetz, daß der Stärkere über den Schwächeren siege im Kampf ums Dasein; er lehrt die Steigerung der Vorzüge durch eben diesen Kampf ums Dasein, sowie ihre Vererbung: lauter aristokratische Züge. Auch für Nietzsche ist es eine naturgewollte Einrichtung, daß der Stärkere zur Herrschaft gelangt. Diejenigen Individuen, in denen der Wille zur Macht am lebendigsten ist, kommen eben daher auch mit Recht an die Spitze: in ihnen realisiert sich das Naturprinzip am vollkommensten, und sie vererben ihre Vorzüge auf ihre Nachkommen.

Dieses Eintreten für die historische Aristokratie steigert sich sogar bis zur Schwärmerei für das alte aristokratische Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts, dessen Vorzüge, die Exklusivität, Feinheit und Höhe der Kultur, Nietzsche sehr preist; freilich schwärmt Nietzsche auch gelegentlich für

die polnische Adelsherrschaft, deren unechter Glanz ja bekannt ist. Diese aristokratischen Neigungen haben unserem Philosophen eine Menge von Anhängern zugeführt; man behauptet, daß sogar die Kreise, deren geistige Nahrung sonst nur in der „Kreuzzeitung“ und im „Adelsblatt“ besteht, Nietzsche darum sehr gerne lesen. Auf jeden Fall kommt Nietzsche hier einer Strömung der Zeit entgegen. Die Macht des Adels ist ja nicht bloß in Deutschland im Wachstum begriffen. Freilich wendet Nietzsche diese seine aristokratische Tendenz dann weiterhin anders, wenn er auf die Zukunft, nicht auf die Vergangenheit blickt. Nicht die auf oft zweifelhafter Geburt beruhende Erbaristokratie meint er, wenn er von der Züchtung der Zukunftsmenschen spricht, sondern jene Aristokratie des Willens, die sich überall entwickeln kann, wo Menschen mit Menschen zusammen sind. An diese aristokratischen Geister überhaupt wendet sich Nietzsche, im Gegensatz zur Menge der „Viel-zu-Vielen“, und für jene aristokratischen Geister überhaupt stellt Nietzsche einen Kodex der Exklusivität und der Verfeinerung auf, der sie als Vornehme mehr und mehr scheidet von der dienstbaren Masse.

Wem sollte es nicht schmeicheln, sich selbst zu jenen Vornehmen zu rechnen? Insbesondere Künstler und Schriftsteller, aber auch Gelehrte und überhaupt führende Geister auf allen Gebieten, sie fühlen in sich das Recht, sich zu jener aristokratischen Gesellschaft zu zählen. Viele entschädigen sich gewiß im Genusse dieser Lektüre für den fatalen Umstand, daß in unserer nivellierenden, demokratisch „verflachten und verflachenden“ Zeit „gleiches Recht für alle“ gilt. So heißt ja das die Menge faszinierende Schlagwort der Demokratie seit über hundert Jahren. Diesem Schlagwort der französischen Revolution von der Gleichheit aller

stellt Nietzsche die Behauptung der Ungleichheit der Menschen gegenüber: eben weil die Menschen so ungleich und so ungleichwertig sind, haßt Nietzsche die Gleichmacherei der Demokratie und sieht in ihr ein Unrecht gegen die Natur, welche die Wesen und die Menschen ungleich geschaffen hat. Die Natur selbst hat „das Problem der Rangordnung“ uns aufgegeben: wir versündigen uns gegen die Natur, wenn wir da künstliche Gleichheit herstellen wollen, wo sie in ihrer Weisheit Ungleichheit hervorgerufen hat. Und diese Ungleichheit der Art muß auch Ungleichheit der Rechte zur Folge haben. Die Vornehmen, Kräftigen, Energischen sind zu Herren geboren, die Masse der Geringen, Schwachen und Willenlosen ist zum Beherrschtwerden da und muß von jenen in der notwendigen „Distanz der Abhängigkeit“ gehalten werden. Wo aber die Masse selbst die Führung in die Hand bekommt, da ziehen sich die Vornehmen und Edleren von selbst zurück. Zuletzt findet Nietzsche die Bestimmung der Masse eines Volkes sogar nur darin, den wenigen aristokratischen Geistern als Piedestal zu dienen. Hier berührt sich Nietzsches Schlagwort von den „Viel-zu-Vielen“ mit dem Schopenhauerschen Schlagwort von der „Dutzendware der Natur“. Aber während Schopenhauer diesen seinen hochfahrenden Ausdruck mildert durch seine Mitleidsmoral, fehlt bei Nietzsche, der die harte Schule des Darwinismus und seiner Kampfeslehre durchgemacht hat, diese Versöhnung: mitleidslos und unbarmherzig wie die Natur selbst soll auch die Kultur sein. Die Viel-zu-Vielen dienen nach Nietzsche nur als Fußschemel für die wenigen Auserlesenen und Ausnahmemenschen.

Naturgemäß fließt nun auch Nietzsches antisozialistische Haltung aus jenem allgemeinen Prinzip. Der Sozialismus beruht ja eben darauf, daß das Individuum

der Gesellschaft als dienendes Glied untergeordnet und mit allen anderen in Reih und Glied gestellt wird. Der Sozialismus stellt das Wohl der Gesellschaft, der Masse, der meisten über die Wünsche und Ziele der einzelnen; er unterdrückt die Individualität auf Kosten der Gemeinschaft. Nichts kann der Nietzscheschen Richtung mehr zuwider sein: denn wo soll in der sozialistischen Gesellschaft der „Wille zur Macht" bleiben? Da wird ja der einzelne zur Machtlosigkeit verurteilt, da wird der Einzelwille unterdrückt; da wird der Kampf der Bewerbung um eine hervorragende Machtstellung aufgehoben oder wenigstens verfälscht: denn alles ist geregelt, geordnet, geglättet; dem einzelnen ist seine Macht genommen, höchstens tritt an Stelle der freien Macht die heimliche List und niedrige Intrigue. Aber alle ritterliche Energie ist dahin. Der Sozialismus ersetzt ja eben den rauhen Kampf ums Dasein durch den sozialen Frieden; er beschützt die Schwachen gegen die Übermacht der Starken, er macht den Schwachen stärker, den Starken aber macht er schwach. Die ausgleichende Tendenz des Sozialismus muß dem Lehrer der Ungleichheit im Herzen zuwider sein, und so erklärt sich Nietzsches antisozialistische Tendenz ganz natürlich und einfach aus seinem allgemeinen Grundprinzip.

Diese antisozialistische Tendenz hat Nietzsche nun wiederum eine große Anzahl von Anhängern zugeführt. Viele sehen in dieser Betonung der natürlichen Ungleichheit der Menschen ein notwendiges Gegengewicht gegen die Übertreibungen der sozialistischen Bestrebungen. So sagt z. B. auch der ehemalige Leipziger Philosoph Max Heinze in der (Überwegschen) Geschichte der neueren Philosophie: „Auch besonnener Denkende werden doch anerkennen, daß in dem Betonen des Rechts der kraftvollen, willensstarken

Persönlichkeiten gegenüber der jetzt so beliebten Gleichmacherei wichtige Momente liegen, die energisch auszusprechen an der Zeit war.“ Ähnlich äußert sich der Berliner Philosoph Alois Riehl, dessen geistvolle Monographie über Nietzsche dasjenige Werk über diesen Gegenstand ist, welches vom philosophischen Standpunkte aus noch am ehesten befriedigt. Auch Riehl sagt treffend: „Unsere Zeit ist kollektivistisch gesinnt, und über ihren sozialen Aufgaben vergißt sie manchmal, an den Grundwert des Individuums zu denken. Und vielleicht ist gerade dies die eigentliche Bestimmung Nietzsches, unserer Zeit eindringlich die Gefahren vorzuhalten, die aus allem blinden Gleichschätzen und Gleichmachen erwachsen und den Typus Mensch zu verkleinern drohen.“ Dieser richtige und wichtige Gesichtspunkt ist der Grund für viele, Nietzsche mit Beifall zu lesen. Nietzsches antisozialistische Tendenz steigert sich gelegentlich bis zur antipolitischen in dem Sinne, daß er überhaupt gegen den Staat und das Staatsleben sich wendet. Denn im modernen Staat geht ja der Staatssozialismus Hand in Hand mit der Bureaukratie, und durch unzählige Reglements wird die Freiheit des Individuums eingeengt; und alle diese Reglements tragen den individuellen Umständen zu wenig Rechnung. Für diesen in allen Kulturnationen herrschenden Übelstand hat die deutsche Sprache bekanntlich den treffenden Ausdruck: „das Schema F“; alle Vorkommnisse sind von vornherein weise geregelt, und wenn etwas vorkommt, so braucht der Beamte nur nach irgendeinem Schema A, B, C, D, E, F zu greifen — und die Sache ist geregelt, aber das individuelle Leben ist unterdrückt. Darum findet Nietzsche auch gerade da Beifall, wo die Gefahr der staatssozialistischen Unterdrückung der Persönlichkeit am stärksten ist, wo die bureaukratischen Ein-

engungen sich am lästigsten geltend machen. Nietzsches Schriften erscheinen Vielen als ein Notschrei gegen die immer mehr anschwellende Flut der Omnipotenz des Staates und der Gesellschaft. Sie sehen in dieser Übermacht, ja Allmacht von Gesellschaft und Staat mit Nietzsche eine Gefahr für die Kultur: denn die eigentlichen Kulturträger und Kulturführer sind die großen Persönlichkeiten: unsere demokratische und sozialistische und in Bureaukratie schwelgende Zeit drücke aber die Kraft der Individualitäten, der Geistes- und Willensriesen, herunter auf das Niveau der Viel-zu-Vielen, der Zwergmenschen. Damit aber muß die menschliche Kultur sinken. Es ist ganz falsch, wenn man meint, Nietzsche sei etwa wie Rousseau ein Gegner der Kultur und verlange in diesem Sinne Rückkehr zur Natur. Freilich will auch Nietzsche Rückkehr zur Natur, aber nicht im Gegensatz zur Kultur überhaupt, sondern im Gegenteil, um die seiner Ansicht nach gesunkene Kultur zu heben. Gesunken ist nach ihm unsere Kultur, weil Demokratie, Sozialismus und Bureaukratie in unserer Zeit von entgegengesetzten Seiten her zusammenwirken, um die Individualitäten zu verkleinern und ihre Macht zu vermindern: ohne kräftige Individualitäten keine hohe Kultur.

Höchste Kultur ist für Nietzsche nur da vorhanden, wo kräftige, ungezähmte Männer mit mächtigen Leidenschaften sich geltend machen, wo im Kampf ums Dasein der stärkere Mann über die von Natur Schwachen siegt, wo der natürliche männliche Instinkt des Willens zur Macht nicht verpönt, nicht durch Tausende von Paragraphen eingeengt ist. Darum eben sieht Nietzsche, wie wir eben fanden, in der staatssozialistischen Strömung eine Gefahr für die Kultur, ein Zeichen der „Décadence“. Ein solches Zeichen muß er konsequenterweise auch sehen in der f e m i-

nistischen Strömung, insofern man darunter versteht die Bestrebungen, die von Natur schwächere Frau künstlich mit männlichen Eigenschaften und Rechten auszustatten, und den naturgewollten Unterschied der Geschlechter zu verwischen. Die Natur hat diese Ungleichheit weise geschaffen: sie hat dem Mann größere Stärke gegeben, sie hat ihm den natürlichen Instinkt zum Herrschen verliehen. Es erscheint Nietzsche somit als eine Auflehnung gegen die Natur, und damit aber auch als eine Verfälschung der Kultur, die Frauen den Männern gleichzustellen. Die Natur hat den Frauen als den Schwächeren die Unterordnung, das Dienen und Gehorchen, angewiesen; die Vorrechte des Mannes sind die Naturrechte des Stärkeren. So ist für Nietzsche die Tendenz zur Emanzipation der Frauen ein Zeichen der „Décadence"; dieser Frauenaufstand fordert seinen schärfsten Spott heraus. In diesem Sinne ist Nietzsche Antifeminist. Aber man würde irren, wenn man bei ihm so rohe Ausfälle gegen die Frauen suchen würde, wie bei Schopenhauer: Nietzsche hat Worte der innigsten Verehrung für das, worin er die wahre Bestimmung der Frauen findet, insbesondere für die Funktion der Mutterschaft. Soll doch eben die Ehe dazu dienen, durch vorsichtigste Auswahl die Zukunftsmenschen zu schaffen. In einem feinen Bon-mot faßt Nietzsche seine Auffassung des Verhältnisses von Mann und Frau zusammen: „Das Glück des Mannes heißt: Ich will! Das Glück der Frau heißt: Er will!" Auch die antifeministische Haltung Nietzsches fließt mit logischer Notwendigkeit aus seinen fundamentalen Positionen: er ist Antifeminist in demselben Sinne, in dem er Antisozialist ist: er ist gegen die Bestrebungen, welche die natürliche Ungleichheit der Menschen künstlich aufheben wollen. Die Kultur soll an die Natur anknüpfen und

sie fortsetzen, nicht aber der Natur schnurstracks entgegenhandeln.

Eines der üblichen Argumente der Gegner der Frauenemanzipation ist die Berufung auf den höheren Intellekt des Mannes. Diesen Einwand finden wir bei Nietzsche nicht und können ihn auch bei ihm konsequenterweise nicht finden. Denn was Nietzsche beim Mann so hoch einschätzt, das ist der Wille, der Wille zur Macht. Den Intellekt stellt Nietzsche erst in zweite Linie. Wenn an irgendeinem Punkte, so kommt hier die Abhängigkeit Nietzsches von Schopenhauer zum Vorschein. Für Schopenhauer ist eben der Wille das Primäre, der Intellekt erst das Sekundäre; der Intellekt ist für ihn ja nur ein Licht, das der Wille sich ansteckt, also nur ein Organ des Willens. Allerdings sieht nachher Schopenhauer in diesem sekundär entstandenen Intellekt doch sozusagen den Befreier des Willens von seiner endlosen Qual: in der Wissenschaft und noch mehr in der Kunst schafft der Intellekt „Quietive", d. h. Beruhigungsmittel, für die Unruhe des rastlosen Willens, und indem der Intellekt sich losreißt von der Dienstbarkeit des Willens, befreit er sich und den Willen selbst von der Qual des Trieblebens. Hierin nun weicht Nietzsche von Schopenhauer in ganz fundamentaler Weise ab: eben in der Überwucherung des Intellekts über den Willen sieht Nietzsche den Grund der „Décadence" der Menschen. Eben da, wo der Intellekt sich erhebt über den Willen, wird auch die Axt an die Wurzel des Willens gelegt, da wird der Wille geschwächt, die Energie gelähmt, der natürliche Instinkt verfälscht. Die ursprüngliche Macht der Instinkte und überhaupt die darauf beruhende Kraft und Energie im Kampf ums Dasein hat ja nun eben, wie wir wissen, Nietzsche aus Darwin herübergenommen; auf Grund dieses

Darwinistischen Prinzips wendet ja eben Nietzsche den Schopenhauerianismus positiv. Und so erklärt sich auch der auffallende Zug des Anti-Intellektualismus ganz ungezwungen aus dem von uns aufgefundenen Grundprinzip der Nietzscheschen Philosophie. So kam es, daß Nietzsche, selbst ein Mann der feinsten und sublimsten geistigen Bildung, gegen die Herrschaft des Intellekts und gegen die Überschätzung der intellektuellen Bildung auftreten konnte. Im Intellekt sieht er eben, um mit seinen eigenen Worten zu reden, nur „die kleine Vernunft" des Menschen; „die große Vernunft" im Menschen, das ist der Leib, d. h. der Wille mit seinen Instinkten und Trieben, in denen und aus denen die Weisheit der Natur selbst spricht. Die Entstehung und Verbreitung der Kultur ist überall dem Einfluß willenskräftiger Persönlichkeiten zuzuschreiben, ihr Sinken beginnt überall da, wo die Aufklärung den ursprünglichen Willen schwächt: so besonders in Griechenland mit dem Auftreten des Sokrates, gegen den sich nun Nietzsche wieder heftig äußert als den Vertreter der Hypertrophie des Intellekts gegenüber der Ursprünglichkeit des Willens. Ihm ist Sokrates der Typus der trockenen Gelehrten, welche durch ihre verstandesmäßige Dialektik den Willen austrocknen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Nietzsche gegen die Gelehrten, ja gegen die Wissenschaft selbst sich wendet, ja wenn er zuletzt sogar das Suchen nach „Wahrheit" überhaupt verhöhnt. Eben vom Schopenhauerschen Standpunkt aus ist ja alle intellektuelle Tätigkeit nur „Vorstellung" in dem Sinne, daß alle Produkte jenes Intellekts nur ideeller Natur sind, d. h. nur phänomenalen Charakter tragen. Die ganze Welt ist für Schopenhauer nur „Vorstellung", nur trügerischer Schein. Konsequenterweise gibt es daher für Nietzsche

nun eben auch keine „Wahrheit“ mehr im alten Sinne. „Nichts ist wahr“, spricht er mit den Assassinen. Aber die trügerischen Vorstellungen des Intellekts sind doch nicht alle gleichwertig oder vielmehr gleich wertlos: hier kommt nun der Darwinistische Standpunkt korrigierend hinzu. Unter den Scheinvorstellungen sind einige lebenfördernd, andere lebenhemmend; es findet eine Selektion unter denselben statt, und es bleiben nur diejenigen übrig, welche lebenfördernd sind, die anderen gehen unter. Solche lebenfördernden Illusionen nennen die Menschen „Wahrheit“. So steigert sich die anti-intellektualistische Richtung Nietzsches hier zu einer gewaltigen Umwertung des bisherigen Wahrheitsbegriffes: auch der Begriff der Wahrheit, der vom Einfluß des Willens unabhängig schien, wird nun in den Dienst des Lebenswillens gestellt; der Begriff des Scheins verliert seinen negativen Sinn und erhält einen positiven Charakter als Mittel zum Leben, als Organ des Willens, als Instrument der Macht.

Wir führten vorhin die erste Hälfte des Wahlspruches der Assassinen an: „Nichts ist wahr“. Die zweite Hälfte lautet bekanntlich: „Alles ist erlaubt“. Dieser von Nietzsche selbst zitierte und gelobte Wahlspruch führt uns nun ja selbst zu derjenigen Tendenz Nietzsches, mit der wir unsere Darstellung seiner Lehre begonnen haben, und mit der wir sie nunmehr auch wieder schließen — das ist die sogenannte a n t i m o r a l i s t i s c h e Tendenz. Wir sahen, daß diese, welche im weiteren Publikum fast allein von Nietzsche bekannt ist, im Ganzen seiner Lehre doch nur einen, wenn auch wichtigen Teil ausmacht und sich eben als Teil einer umfassenden Gesamtanschauung von Welt und Leben eingliedert. Auch Nietzsche selbst betrachtet seine Morallehre nur als Teil seiner Physiologie oder vielmehr seiner Bio-

logie. Und so leitet sich auch tatsächlich jene antimoralistische Tendenz naturgemäß und notwendig ab aus dem uns schon bekannten Allgemeinprinzip Nietzsches: das ist eben die positive Wendung der Schopenhauerschen Willenslehre unter dem Einfluß des Darwinismus. Bei Schopenhauer selbst lag eben in der Moral das notwendige Gegengewicht gegen seine pessimistische Willensmetaphysik. Die einzelnen Willenszentren kämpfen in wilder Gier gegeneinander, tun sich alles Leid und Weh an, bis eben, nach Schopenhauer, die Erkenntnis der Wesensidentität mit dem leidenden Bruder eintritt und dazu führt, Mitleid mit ihm zu fühlen, ihm zu helfen, so daß aus dem Mitleid dann alle anderen Tugenden fließen: die Nächstenliebe, die Billigkeit, die Gerechtigkeit; und dies Mitleid steigert sich unter Umständen bis zur Selbstverleugnung, bis zur Aufgabe des Selbst, ja bis zur Askese.

Von Nietzsches Standpunkt aus, der den Lebenswillen und den Kampf ums Dasein in der angegebenen Weise bejaht, ist es nun ganz konsequent, daß Nietzsche im Gegensatz zu Schopenhauer den Wert jener Tugenden bezweifelt, ja herabsetzt und leugnet. Es handelt sich jetzt für uns natürlich nicht darum, diese Konsequenz Nietzsches auf ihre sachliche Richtigkeit resp. Nichtigkeit hin zu prüfen, sondern darum, dieselbe als formell richtige Folgerung von der einmal angenommenen Voraussetzung aus zu begreifen; und da können wir verstehen, wie Nietzsche sich zu seiner Konsequenz gedrängt glaubte. Es sind speziell zwei Gedankenreihen, durch welche Nietzsche zu jenem auffallenden Ziele geführt wurde.

Einmal steht ihm das Lebensgesetz fest: das Starke siegt und soll siegen; das Schwache sinkt und soll sinken. „Tod dem Schwachen“ — heißt ein Ausspruch bei ihm.

Also ist es auch ein Verstoß gegen das Naturgesetz, wenn man das von der Natur selbst zum Untergang Bestimmte stützt und hält. Das Mitleid mit dem Schwachen und Elenden hindert ja nur den naturgewollten Untergang desselben. Im Anschluß an die darwinistische Selektionslehre, vielleicht auch in Erinnerung an gewisse harte, aber zweckmäßige Einrichtungen und Sitten der Antike (die ja Nietzsche, wie wir wissen, sehr hoch stellt), verlangt Nietzsche geradezu Mitleidslosigkeit gegen das Schwache: man soll ihm den Weg zum naturgewollten Untergang noch ebnen, nicht aber soll man dasselbe künstlich am Leben erhalten, ihm selbst zur Qual, den anderen aber zum Hindernis. Der Naturauslese des Stärkeren soll man sich nicht entgegenstemmen. Was die Natur zum Untergang bestimmt hat, soll der Mensch nicht am Leben erhalten. Was die Natur scheidet, soll der Mensch nicht zusammenfügen — nämlich das Starke, Lebensfähige und das Schwache, Lebensunfähige, das Gesunde und das Kranke. Der Kranke soll wenigstens noch so viel Mut haben, „sich davonzustehlen". Es gibt Leute, welche meinen, daß man auch die Humanität übertreiben kann, und bei solchen sind diese Lehren Nietzsches auf einen fruchtbaren Boden gefallen. Solche hören sie gerne: die neue Lehre von der Härte, die Ermahnung gegen die Verzärtelung durch das Mitleid. Nietzsche wird nicht müde, uns das Wort zuzurufen: werdet hart; ihr macht euch selbst unnötig weich, und schwächt euch selbst an eurer Lebenskraft, wenn ihr dem Lebensunkräftigen Teilnahme, Mitleid und Liebe widmet. Es ist eine harte Lehre — diese Lehre von der Härte und Verhärtung des Herzens gegen das Schwache und Elende, aber wie sie logisch notwendig aus dem Prinzip Nietzsches folgt, so ist es auch psychologisch verständlich, daß sie nicht

selten Anklang findet. Manchem scheinen eben unsere heutigen Einrichtungen schon ein Übermaß von Humanität einzuschließen; solchen modernen Strömungen kommt Nietzsches Lehre entgegen.

So hat z. B. in Amerika — in dem Lande, wo man auch die Einwanderung von Kranken verhindert, ja wo man in einzelnen Staaten sogar die Heiraten von Kranken verbietet — der Multimillionär Andreas Carnegie sich energisch dagegen ausgesprochen, daß für arme und kranke alte Leute Millionen ausgegeben werden, anstatt kräftige, aber unbemittelte junge Leute zu tüchtigen, leistungsfähigen Männern zu erziehen: er selbst gibt viele Millionen hin zu dem letzteren Zweck, aber keinen Pfennig für den ersteren. Er geht von dem Standpunkte aus, daß der Nation mit dem zweiten Modus viel mehr gedient ist, als mit dem ersten. Dieser Mann hat vielleicht nie von Nietzsche gehört, aber in diesem Punkte denkt er im Sinne desselben. Denn für Nietzsche steht eben in erster Linie die Ausbildung einer gesunden, kräftigen Menschheit durch Ausmerzung aller Schwachen, Unkräftigen. Nietzsche will, daß die Menschen die Selektionsarbeit der Natur fortsetzen, wie dies schon Plato in seinem Staat wollte. Und Nietzsche ist der Meinung, daß unzeitiges Mitleid mit dem Schwachen der Selektionstendenz der Natur in die Arme fällt und sie hindert. „Tod dem Schwachen" — ist sein ausgesprochenes Losungswort.

Ein anderer Weg, auf dem Nietzsche zu seiner schroffen, antimoralistischen Haltung geführt wurde, ist der historische. Der Fortschritt der Weltgeschichte, der Höhergang der Kultur ist, wie Nietzsche meint, tatsächlich eine Wirkung der Kriege, eine Wirkung der grausamen Rücksichtslosigkeit, der Herrschsucht und der Selbstsucht. Alle großen Fort-

schritte verdanke man, meint er, den großen Eroberern. Aber diese Eroberer haben in ihren Handlungen durchaus nicht die moralischen Gebote befolgt, sondern vielfach dasjenige getan, was die traditionelle Moral „böse" nennt. Nehmen wir z. B. die Sachsenkriege Karls des Großen. Solche mächtige Willensnaturen der Weltgeschichte stehen jenseits der gemeinen Beurteilung nach den kindlichen Begriffen von Gut und Böse. Die gewöhnliche moralische Beurteilung kann solchen Herrennaturen und Heroennaturen gar nicht gerecht werden. Bei ihnen zeigt sich, daß gerade solche Eigenschaften, welche die gewöhnliche Moral verwirft, lebenfördernd sind.

Freilich die Massen der Vielen und Viel-zu-Vielen, welche unter der Herrschaft solcher Herrennaturen lebten, nannten die Handlungen derselben „böse", d. h. ihnen persönlich unangenehm, und benannten die entgegengesetzten Eigenschaften der Milde und Rücksicht „gut", d. h. ihnen persönlich angenehm, also gut für sie. Aber ursprünglich heißt „gut" so viel wie vornehm, die Guten sind ursprünglich eben die Herren, die Herrscher; und ursprünglich ist „schlecht" so viel wie gering, die Schlechten sind ursprünglich eben die kleinen Leute. Erst im Laufe der Zeit sind diese Worte in ihr Gegenteil verkehrt worden. Von Hause aus sind die Herren und Herreneigenschaften unter allen Umständen „gut". Es war schon eine verkehrte Umwendung dieses Wortes, als es jenen kleinbürgerlichen Sinn bekam, den die Folgezeit damit verband: mild, gütig, nachsichtig. Der Herr und die Herrennatur darf aber eben nicht mild, gütig, nachsichtig sein. Härte und möglichste Energie, die wahren Herreneigenschaften, nannten nur die kleinen Leute „schlecht", weil sie persönlich darunter litten, also schlecht für sie, aber die Sache selbst gewann: Die Kultur war nur möglich

durch die Eroberer, Herren und durch ihre Herreneigenschaften.

Auf diesem Wege, auf Grund dieser angeblich historischen Betrachtung gelangte nun Nietzsche zu jenen berüchtigten Äußerungen, in denen er die bisherige moralische Beurteilung geradezu auf den Kopf stellt, zu der „Umwertung aller Werte“. Mit einer dämonischen Sicherheit zieht er die Konsequenz aus jener Voraussetzung, welche so lautet: die Natur will das Recht des Stärkeren; der starke Wille unterdrückt daher mit Recht im Kampf ums Dasein die Schwächeren. Aus dieser Voraussetzung kommt er zu jener verrufenen Unterscheidung der Herrenmoral und der Sklavenmoral. Die Sklavenmoral (der Ausdruck findet sich schon bei Schopenhauer) preist und fordert Milde, Rücksicht, Schwäche, Nachsicht, Mitleid — das seien aber lauter unnatürliche Sentiments. Dagegen ist ihm die Herrenmoral eben das in der Natur selbst begründete, naturgewollte Handeln der Herren, welche mit rücksichtsloser Energie, ja sogar mit wilder Grausamkeit die Schwächeren sich von jeher dienstbar gemacht haben. Vom Standpunkt der Herrenmoral ist eben alles gut, was stark ist und was stärkt; schlecht, was schwach ist und was schwächt. „Gut“ nennt die Herrenmoral daher eben Tapferkeit, Mut, Energie, „schlecht“ nennt sie Schwäche, Feigheit, Unterwürfigkeit, Hingabe. In diesem Zusammenhange sind nun auch bei Nietzsche jene berüchtigten Äußerungen gefallen, in denen er ins Maßlose verfällt, um seinen Standpunkt recht scharf von der gewöhnlichen und traditionellen Meinung zu unterscheiden. Für die Herrenmenschen ist die Ausbeutung der Geringen selbstverständlich, gleichwie „die Raubvögel mit gutem Gewissen die zarten Lämmer verzehren“. Die Entstehung des schlechten Gewissens und des

Schuldgefühls führt Nietzsche ebenfalls auf den degenerierenden Einfluß der Sklavenmoral zurück, und als den höchsten Gipfel dieser Depravation betrachtet er wiederum das Christentum mit seinem angeblich ins Sinnlose übertriebenen Sündenbegriff. Das sogen. schlechte Gewissen sei bloß eine nach innen geschlagene Furcht und unnötige krankhafte Selbstquälerei. Die gesunden Menschen tun das, was sie ihrer Natur gemäß tun müssen, mit gutem Gewissen. Aber wir Kulturmenschen seien wie „gezähmte Haustiere" und haben unsere ursprünglichen Instinkte verloren und seien „Zahme" und „heillos Mittelmäßige" geworden, Sklaven eines mißverstandenen Altruismus, nicht mehr unsere eigenen Herren, bloß Herdenmenschen, nicht mehr Herrenmenschen.

* *
*

Für solche Herrenmenschen hat nun Nietzsche den vielberufenen Namen „Übermenschen" geprägt, oder vielmehr aus Goethe entnommen (der ihn aber selbst bei Herder „aufgelesen" hat). Der Ausdruck „Übermensch" wird aber von Nietzsche in doppeltem Sinne gebraucht, ein Doppelsinn, ohne dessen Kenntnis seine ganze Lehre unverständlich bleibt. Einmal bedeutet „Übermensch" die *einzelnen* Vertreter höherer Menschlichkeit im Nietzscheschen Sinne *in der Vergangenheit*, hervorragende Persönlichkeiten, welche das Ideal der Herrenmenschen historisch realisiert haben, also: der *historische Übermensch*. Auf der anderen Seite bedeutet aber „Übermensch" das *gemeinschaftliche* Ideal der Menschheit, das *in Zukunft* erreicht werden soll, durch fortgesetzte Höherbildung und Auslese, also: der *ideale Übermensch*. Nennen wir dies letztere die *Überart*, so können wir das erstere

die Überpersonen nennen. Solche Überpersonen im historischen Sinne waren ein Alexander der Große, ein Cäsar, ein Augustus, ein Karl der Große, ein Cesare Borgia, ein Napoleon; besonders die beiden letzteren führt Nietzsche oft, allzuoft im Munde. Wo Nietzsche die Vertreter der von ihm gezeichneten Herrenmenschen in der Vergangenheit sucht, da bekommt seine Darstellung notwendigerweise einen fast brutalen Charakter: denn dann muß er jene historischen Persönlichkeiten mit allen ihren Fehlern, ja mit ihren Lastern verteidigen, und an solchen Stellen seiner Werke ist daher auch die Entfernung Nietzsches vom bisherigen Ideal der Humanität am weitesten. Wo Nietzsche den historischen Übermenschen der Vergangenheit schildert, da verliert seine Darstellung oft alles Maß und allen Halt. Dagegen gewinnt seine Darstellung an poetischer Gewalt und an logischer Überzeugungskraft, sobald er den idealen Übermenschen der Zukunft schildert. Dies ist insbesondere der Fall in seinem bekanntesten Werke: „Also sprach Zarathustra". Darnach ist „Übermensch" die neue Menschenart, welche durch Selektion und Vererbung aus dem jetzigen Typus „Mensch" herausgebildet werden soll durch absichtliche, zielbewußte Züchtung als ein neuer Menschenadel, eine zukünftige Adelsmenschheit. Diesem Zukunftsmenschen hat Nietzsche sympathischere Züge verliehen, als sie jene gewalttätigen Menschen der Vergangenheit zeigen. Im Bild des Übermenschen, wie er es im „Zarathustra" entwirft, treten jene übertrieben egoistischen Züge der Lieblosigkeit und nutzlosen Grausamkeit zurück. Der vorgezeichnete Zukunftsmensch ist überhaupt nicht mehr so abstrakt individualistisch gefaßt: es handelt sich dabei um eine ganze Art, nicht mehr bloß um den einzelnen als solchen. Die Art als Ganzes soll gehoben werden: lauter kräftige

Individualitäten sollen gebildet werden, aber doch sich bewußt ihrer Einheit als Mitglieder derselben Art und der Verantwortung, welche sie eben der Art gegenüber haben, deren Höherbildung das Ziel ist. Als Mitglieder dieser neu zu züchtenden Überart sind die Einzelnen doch angewiesen, auf die Art als Ganzes und auf die anderen Einzelnen Rücksicht zu nehmen. Die einzelnen Herrenmenschen müssen also aufeinander sowie auf die ganze Art Rücksicht nehmen. Aus dieser Zukunftsart soll alles Knechtische, Sklavische, Herdenmäßige ausgemerzt werden; lauter selbstbewußte, vornehme und autonome Herrennaturen und Willensmenschen sollen erzogen werden, welche das Gesetz ihres Handels in sich selbst tragen, die sich aber doch auch an ein solches selbstgegebenes Gesetz binden; vornehme Menschen voll aktiver Tugend, Naturen, welche aber auch freiwillig das Leiden auf sich nehmen, weil sie wissen, daß das Leiden ein notwendiges Ingrediens und Stimulans des Lebens ist. Nicht klagend noch seufzend, sondern in vornehmer Selbstbeherrschung und mit freudigem Mut, wie mannhafte Stoiker tragen diese Menschen die Schmerzen des Daseins, und so „lieben sie ihr Schicksal", auch wenn es noch so hart ist: *amor fati* heißt also in diesem Sinne der Zauberspruch, der sie gegen alles Leid kräftigt und feit. Nur die philiströsen Sklavennaturen seufzen unter dem Leiden, aber die führenden heroischen Herrennaturen nehmen das Weh der Welt gern, ja heiter auf sich, weil es zur Welt gehört, weil es nur die Folie ist, auf der sich die Lebensenergie und Lebenslust um so heller abhebt, und weil es zugleich die *conditio sine qua non* des Wirkens ist: und im Wirken und Schaffen finden jene Herrennaturen ihr Glück, nicht aber im Genießen. Um dieses Schaffens willen nehmen sie ruhig Entsagungen auf sich:

sie sind gegen sich selbst hart, aber in Heiterkeit. Alles Düstere und Trübselige ist aus dieser Gesellschaft verbannt. Aus der Katakombenluft des Christentums steigen sie empor ans Tageslicht, hell, heiter und hart; keine Asketen im alten Sinn, die sich das Nötigste versagen um mystischer Phantome willen, sondern Asketen im Sinne der antiken Weisen, welche das Übermaß meiden, um sich nicht in der Lebensenergie selbst zu schädigen, die sich üben (dies ist der ursprüngliche Sinn von *ἀσκεῖν*) in der Selbstbeherrschung, um das Ideal „blühender Leiblichkeit" in vollstem Maße zu erreichen. Solche Männer sind heiter und fröhlich wie Kinder, und ein solches „Kinderland" der Zukunft erträumt und erdichtet uns Nietzsche, versunken in die „*meditatio generis futuri*". Solche Menschen sind irdische Götter: schaffende Wesen, welche ihr Geschick und ihre Zukunft selbst in die Hand nehmen. Denn niemand kann diese Pflicht dem Menschen abnehmen: es gibt keine wirklichen Götter, welche schaffen und uns am Schaffen hindern könnten. „Werte schaffen" soll und muß der Mensch selbst, „um der Erde einen Sinn zu geben". Niemand kann der Welt einen Sinn und Wert geben, als der Mensch allein. So liegt eine ungeheure Verantwortung auf dem Menschen der Zukunft, der vom Wahne der Vergangenheit befreit dem Weltall klar, kalt und hell ins Antlitz schaut. In der ganzen Geschichte hat nur Ein Volk bis zu einem gewissen Grade dieses Ideal erfüllt: die Römer, denn nicht mehr der ästhetische Grieche, wie in der ersten Periode, sondern der handelnde Römer schwebt jetzt unserem Philosophen vor. Die Römer waren immerhin solch eine Art Herrenmenschen. Aber das Ideal des Zukunftsmenschen geht bei Nietzsche denn doch weit hinaus über jenes historische Vorbild: denn gerade bei

den Römern spielte der religiöse Wahn eine Hauptrolle. Die Zukunftsmenschen sind aber gerade in diesem Punkte vor allem „freie Menschen". Was ist in diesem Sinne Freiheit? Schon Spinoza zeichnet in seiner Ethik das Ideal des „*homo liber*". Hören wir, wie Nietzsche es faßt: Was ist Freiheit? „Daß man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat, daß man die Distanz, die uns [von der Masse der Unfreien] abtrennt, festhält, daß man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. Daß man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet. Freiheit bedeutet, daß die männlichen, die kriegs- und siegesfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andere Instinkte, z. B. über den des Glücks. Der freigewordene Mensch, um wieviel mehr der freigewordene Geist tritt mit Füßen auf die verächtliche Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andere Demokraten träumen — der freie Mensch ist Krieger."

Solche freien Menschen, deren Idealbild in diesem kräftigen, man darf wohl sagen, fast allzu kräftigen Nietzschewort gezeichnet ist, sind, wie dazwischen hineingeworfen wird, „gleichgültiger gegen das Leben". Freilich, sie lieben das Leben, sie lieben alles Leben, alles gesunde Leben, das wissen wir. Aber sie lieben das Leben nicht um seiner selbst willen, sondern als Mittel zum Zweck. Der Zweck des Lebens ist: Wirken, Schaffen, ist: Betätigung des Willens zur Macht im edelsten Sinne des Wortes. So kann der in diesem idealen Sinne freie Mensch in die Lage kommen, nicht bloß kaltblütig das Leben anderer zu opfern um höherer Zwecke willen, sondern sogar sein eigenes Leben. Aber noch in einem anderen Sinne sind diese freien Menschen gleichgültig gegen das Leben. Das Leben kann uns in

Lagen bringen, in denen uns Wirken und Schaffen nicht mehr möglich ist. So kann z. B. Krankheit uns die Waffen zum Kampf eventuell für immer aus der Hand nehmen. Dann ist der Herrenmensch auch Herr über Leben und Tod: dann kann er aus freiem, eigenem Entschluß das Leben verlassen, den Tod wählen. Den „freien Tod“ nennt Nietzsche diese Tat, für welche unsere Sklavenmoral, unsere Sklavensprache einen so häßlichen Namen erfunden hat, und die doch dem edlen Griechen und Römer als ein selbstverständliches Herrenrecht erschien. Und wenn sie den Tod wählen, diese Herrenmenschen, dann tun sie es nicht heimlich und nicht jammernd und auch nicht mit bösem Gewissen, sondern offen und frei, im Kreise der Freunde und Verwandten, ja sie feiern solchen „freien Tod“ wie ein Fest, hell, hart und heiter wie immer.

Solche Ausnahmefälle sprechen also nicht gegen das allgemeine Prinzip; sie bestätigen vielmehr die Regel: die Freude am Leben, die freudige Erfassung des Lebens und die richtige gesunde Wertung desselben. Die freien Menschen lieben diese Erde, lieben diese Welt. Solche Menschen der Zukunft, solche „Übermenschen“ beherzigen das Goethesche Wort voll und ganz: „Dem Tüchtigen ist *diese* Welt nicht stumm“, und so sehen auch sie „sich nicht nach andern Welten um“, wie diejenigen es nötig haben, welche das Diesseits als ein „Jammertal“ ansehen und sich „ein besseres Jenseits“, wie sie es nennen, erwünschen und erträumen. Eine Welt hinter *dieser* Welt, eine „Hinterwelt“ gibt es für Nietzsche und seine Menschen nicht und kann es für sie nicht geben; seine Menschen brauchen einen solchen „Trost“ nicht, weil sie schon *dieser* Welt selbst durch ihren Willen Sinn und Wert verleihen, und auch das Harte, was *diese* Welt

ihnen bietet, kraftvoll hinnehmen und dadurch überwinden.

Solche „Übermenschen“ nun sind auch allein imstande, den Gedanken zu ertragen, daß sich dieses Lebensspiel unendliche Male wiederholt, daß alles unzählige Male wiederkehrt, daß genau derselbe Weltprozeß mit genau denselben Sonnen und Sternen, denselben Erden und Monden, denselben Gebirgen und Meeren, denselben Pflanzen und Tieren, denselben Menschen und ihren Leiden und Freuden sich immer, immer, immer wieder aufs neue abspielt. „Dasselbe Leben, genau dasselbe Leben nochmals, noch unzählige Male leben“ — wer der bisherigen Menschen möchte das wünschen, vermöchte diesen Gedanken auch nur zu ertragen?! Der „Übermensch“ aber jauchzt bei dieser Aussicht; er allein ist stark genug, sich von diesem furchtbar-tiefsinnigen Gedanken nicht erdrücken zu lassen. Dieser Gedanke ist der Übermenschen Glaube, ihr Wille, ihre Hoffnung — denn sie lieben das Leben, und sie haben das Recht und die Kraft dazu, es zu lieben, weil sie es durch ihre schaffende Macht wertvoll gestalten.

Der höchste Wert wird diesem Leben aber eben dadurch verliehen, daß es immer aufs neue wiederholt wird. Welch neue große, fast furchtbare Verantwortung legt Nietzsche dadurch seinen Menschen auf! Sie sollen ihr Leben so gestalten, daß es nun auch der steten Wiederholung würdig ist. Dem Durchschnittsmenschen ist der Gedanke dieser Wiederholung schreckhaft. Der Mensch Nietzsches aber freut sich auf diese „ewige Wiederkunft aller Dinge“, freut sich, daß die Natur nach bestimmten Perioden das Spiel dieser Welt genau in derselben Weise repetiert, und immer wieder aufs neue repetiert. Uralte Weisheit, Pythagoreer-

Weisheit, tritt hier, nach jahrtausendelangem verborgenem Lauf, wieder frisch ans Tageslicht der Gegenwart. Dies ist Nietzsches Lehre von den letzten Dingen, vom ewigen Leben, seine Eschatologie. In dieser Lehre gipfelt seine Philosophie, sie ist der unentbehrliche Schlußstein des wunderbaren Gewölbes, durch welches uns Nietzsche, wie durch ein weites, offenes Tor in eine neue, herrliche Zeit führen will.

* *
*

Unsere Aufgabe ist gelöst. Wir haben gezeigt, daß Nietzsches Gedanken trotz ihrer aphoristischen Form, trotz ihrer systemlosen Folge einen streng geschlossenen, logisch befriedigenden Zusammenhang darstellen; sie fließen mit immanenter Notwendigkeit aus einem Grundprinzip und schließen sich zu einem lückenlosen Ring zusammen. Haben wir erst einmal den Mann in seinem Kern erfaßt, so verstehen wir auch seine scheinbar paradoxesten Behauptungen als notwendige Konsequenzen aus jenem Grundprinzip. Aber wir geben gerne zu: es gibt außer dieser Hauptströmung noch allerlei Neben- und Unterströmungen bei Nietzsche, wie das übrigens auch bei anderen Denkern der Fall ist. Uns kam es hier nur darauf an, die wichtigsten Seiten seines Wesens nicht als zufällige Geistesblitze eines paradoxen Geistes, sondern als notwendige Attribute seiner substantiellen Anlage zu verstehen. Gewiß, Nietzsches Licht funkelt in tausend Facetten, aber in der bunten und oft verwirrenden Fülle seiner Geistesfunken kehren doch gewisse feste Züge wieder, und diese herauszuheben war unsere Aufgabe.

Wir haben unsere Aufgabe nur auf die Darstellung

beschränkt. Gegenüber den häufigen und tiefgehenden Mißverständnissen der Lehren Nietzsches hielten wir eine streng objektive Darstellung zunächst für das Wichtigere. Eine Kritik dieser Lehren zu geben, lag jenseits unserer Absicht. Die Kritik einer philosophischen Theorie, soweit sie nicht rein immanent ist und sich auf die logische Konsequenz und Harmonie der Gedanken beschränkt, ist durch den jeweiligen Standpunkt jedes Lesers selbst bestimmt. Und so müssen wir es auch jedem Leser selbst allein überlassen, diese neue Lehre an seinen eigenen Voraussetzungen und Erfahrungen zu messen. Und demnach werden die einen sie verdammen, die anderen sie preisen, die dritten sie partiell anerkennen und partiell verwerfen. Alle aber werden zugeben, daß Nietzsches Lehre ein beachtenswertes, nicht zu unterschätzendes Ferment der Zeit ist. Es wäre zu wenig gesagt, wenn wir ihr nur das übliche Prädikat des „Anregenden“ geben wollten. Sie ist mehr als anregend, sie ist aufregend. Sie ist aufregend im schlimmen und im guten Sinne. Sie ist auf der einen Seite subversiv und kann in der Hand der Unvorsichtigen und Unreifen wie intellektuelles und moralisches Dynamit wirken. Aber sie ist auch aufregend im guten Sinne: sie kann uns aufschütteln aus dem „dogmatischen Schlummer“ und uns zwingen zu einer Revision und Neubegründung unserer intellektuellen und moralischen Güter und Werte. Was echt ist, wird die Feuerprobe bestehen. Und in diesem Sinne wird auch dieser Kampf der Meinungen und Weltanschauungen lebenfördernd sein.

Die notwendige Voraussetzung einer fruchtbaren Diskussion mit dem Gegner ist aber das gründliche Verständnis seiner Position, oder in diesem Falle seiner Negation. Ohne gründliches Verständnis auch keine erfolgreiche Überwindung dessen, was an dieser blendenden Lehre verfehlt

ist. Ohne gründliches Verständnis auch keine Möglichkeit, daß die Gefahren, die aus dieser Lehre drohen, siegreich bekämpft werden. Nur wenn reife Geister sich mit dieser Welt- und Lebensanschauung gründlich bekannt machen, sind sie imstande, den Mißbrauch, den unreife Geister mit ihr treiben können, zu verhüten.



Anhang.

Nach dem Vortrage wurde ich in den darauf folgenden Debatten ersucht, auch die anderen Fäden des Gewebes der Nietzscheschen Philosophie, von denen ich mehrfach gesprochen habe, noch kurz anzugeben. Da auch in einigen Rezensionen der Schrift derselbe Wunsch geäußert worden ist, so sei hierüber noch folgendes in aller Kürze anhangsweise gesagt.

Wie aus meinen Ausführungen schon von selbst hervorgeht, ist Nietzsche Antimetaphysiker. Während er in seiner ersten Periode die Berechtigung der Metaphysik, und zwar speziell der Schopenhauerschen anerkennt, stellt er sich in der zweiten, sowie auch in der dritten Periode auf den Boden des (philosophischen) Positivismus, in dem Sinne, wie dieser Ausdruck von Comte geprägt, von Mill verbreitet und von Laas gerechtfertigt worden ist. Versteht man unter „Metaphysik" in diesem Zusammenhang die Lehre von der hinter und über der Erfahrungswelt liegenden transzendenten Realität, so ist antimetaphysischer Positivismus die Beschränkung auf diese Welt der Erfahrung, der positiv nachweisbaren Tatsachen unter Leugnung einer jenseitigen Welt. In diesem Sinne kämpft Nietzsche gegen die Metaphysiker als „Hinterweltler", welche eine Ergänzung dieser Erfahrungswelt durch eine Hinterwelt oder Überwelt annehmen.

In Fortsetzung dieser Gedankenreihe ist Nietzsche auch speziell Antiplatoniker. Platon stellt der Welt des

Werdenden (der γιγνόμενα) die Welt des Seienden (der ὄντα) gegenüber, im Sinne der Eleaten, welche dem unveränderlichen Sein alleinige und wahrhaftige Realität vindizieren. Mit Heraklit, welchen Nietzsche sehr verehrt, leugnet der „Philosoph von Sils-Maria", wie er sich selbst gelegentlich nennt, alles Unveränderliche, Unvergängliche: „Böse heiß ich's und menschenfeindlich: all dies Lehren vom Einen und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen! Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichnis! Und die Dichter lügen zu viel. — Aber von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit". (Also sprach Zarathustra. Sämtl. Werke VI, S. 125). In diesem Sinne ist Nietzsche Gegner der Ontologie, der Lehre vom bleibenden, unvergänglichen Sein, die ja stets die Grundlage aller Metaphysik gewesen ist, schon von Platons Zeiten her, gegen welchen Nietzsche oft genug polemisiert.

Nietzsche ist aber nicht bloß Antiplatoniker, er ist auch Antikantianer, und zwar einer der schärfsten und wohl auch ungerechtesten Gegner Kants. Kant hat die Objekte der alten Metaphysik aus erkennbarem Seienden in unerkennbare „Dinge an sich" verwandelt. Aber auch diese Lehre ist gegen Nietzsches Sinn, und Nietzsches Sinn ist gegen sie. Diese Lehre ist ihm nur verkappte Metaphysik, und so kämpft er gegen sie, wie auch fast gegen alle anderen Positionen Kants.

In Plato und Kant, wie überhaupt in den Metaphysikern sieht Nietzsche Vertreter der Idee des Unbedingten, des Absoluten, und gerade gegen diese Idee richtet er die Pfeile seines Spottes. Das „Unbedingte" in jedem Sinne ist ihm zuwider, und die „Unbedingten" sind es ihm natürlich auch. „Niemals noch hängte sich die Wahrheit an den Arm eines

Unbedingten" (Zarathustra, W. W. VI, 74), „Geh aus dem Wege allen solchen Unbedingten" (Zarathustra, W. W. VI, 427). Wie die Wirklichkeit nicht ein unveränderliches, unbedingtes Sein ist, sondern eine Summe von Relationen von unzählig vielen, gegenseitig sich bedingenden Faktoren, so ist für Nietzsche auch die Wahrheit nichts Unveränderliches, nichts ein für allemal und einseitig Festzunagelndes: Nietzsche ist Relativist, er ist Anti-Absolutist.

„Idealismus" ist ein vieldeutiges Wort, das man als vorsichtiger Denker nur unter gleichzeitiger genauer Definition in den Mund nehmen sollte. Aber in diesem Zusammenhange kann man das Wort, wie Laas, im Gegensatz zum Positivismus, nehmen als die Lehre von der unbedingten Herrschaft des Geistigen in der Welt als des wahrhaft Seienden und des Einzig Wertvollen. In diesem Sinne ist Nietzsche Anti-Idealist, während man in anderem Sinne seine Lehre sehr wohl mit Joël als „Neuidealismus" bezeichnen kann. Aber jener alte Idealismus hat in Nietzsche seinen schärfsten Gegner.

Treffender aber ist es, wenn wir Nietzsche als Antispiritualisten bezeichnen. Unter Spiritualismus ist zu verstehen die Lehre einerseits, daß die Seele dem Leibe scharf gegenüberstehe als dualistisches Prinzip, andererseits, daß die Seele das Primäre, der Leib dagegen nur etwas Untergeordnetes sei. In schrofffster Weise wendet sich Nietzsche gegen solche „Verächter des Leibes", denen er ein eigenes Kapitel im ersten Buch seines „Zarathustra" widmet. „Hört mir, meine Brüder, auf die Stimme des gesunden Leibes: eine redlichere und reinere Stimme ist dies [als die der Prediger des Todes und der Hinterwelten.] Redlicher redet und reiner der gesunde Leib, der vollkommene und rechtwinklige, und er redet vom Sinn der Erde. — Also sprach

Zarathustra". „Der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist' nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft".

Die letztere Wendung verbietet, Nietzsche direkt als Materialisten zu bezeichnen; man kann darin sogar eine gewisse Neigung zur Lehre vom Unbewußten und damit zur Teleologie erblicken. Aber in einem anderen Sinne ist Nietzsche Vertreter einer antiteleologischen Richtung. Er spottet gegen die gewöhnliche Lehre von den Zwecken, gegen eine Lehre, welche so leicht zum Glauben — im Sinne Nietzsches zum Aberglauben — an ein zwecksetzendes Wesen verführt. Nietzsche geht aber in seiner antiteleologischen Richtung noch weiter: er weist oft genug auf die entscheidende Rolle des Zufalls hin: ein bis jetzt ganz übersehener Punkt seiner Philosophie. So heißt es im Zarathustra (W. W. VI, 243): „Wahrlich ein Segen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: über allen Dingen steht der Himmel Zufall . . . der Himmel Ohngefähr . . . ‚Von Ohngefähr' — das ist der älteste Adel der Welt, den geb' ich allen Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke. Diese Freiheit und Himmels-Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, daß über ihnen und durch sie kein ‚ewiger Wille' — will . . . . Oh Himmel über mir, du Reiner! Hoher! Das ist nun deine Reinheit, daß es keine ewige Vernunft-Spinne und -Spinnennetze gibt — daß du mir ein Tanzboden bist für göttliche Zufälle, daß du mir ein Göttertisch bist für göttliche Würfel und Würfel-

spieler." Dies ist eine Erinnerung an Heraklits „spielendes Kind" als Weltschöpfer, auf das Nietzsche noch öfters anspielt, z. B. Zarathustra (W. W. VI, 35, 336). An einer anderen Stelle ib. 90 lehrt Nietzsche „das Werden der Zwecke aus dem Zufall".

Auch in diesem Sinne kann und muß man von Nietzsches antireligiöser Richtung sprechen. Wir haben zwischen antireligiös und antichristlich nicht näher unterschieden: genauer genommen ist beides sehr zu trennen. Auch abgesehen von der Feindschaft gegen das Christentum speziell, zeigt Nietzsche auch ganz allgemein eine schroffe antireligiöse Tendenz: mit Xenophanes spricht Zarathustra (W. W. VI, 42):

„Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschen-Werk und Wahnsinn, gleich allen Göttern". In einem anderen Sinne mag man auch bei Nietzsche mit Ziegler, Gallwitz und Rittelmeyer „religiöse" Tendenzen finden, aber man treibt dann doch wohl mit dem Ausdruck „Religion" ein gefährliches Spiel.

Der Atheist Nietzsche will die Menschen aus dem Jenseits, das sie erhoffen, dem Diesseits zuführen und fordert sie auf, „der Erde Sinn zu geben", und ihr Erdenglück zu begründen. Aber man würde, wie wir wissen, irre gehen, ihn unter die Eudämonisten oder gar Hedoniker im gewöhnlichen Sinn einzureihen. Im Gegenteil: Nietzsche ist Antieudämonist, ist Antihedoniker. Wir wissen ja, daß er das Streben nach Glück um des bloßen Glückes willen oder gar das Streben nach bloßer Lust um der Lust willen streng verwirft: er verlangt von seinen Menschen Arbeit und Kampf, Selbstbeherrschung und, wenn es sein muß, Askese. Das wissen wir schon aus dem früher Angeführten; das sagt er auch im Zarathustra (W. W. VI, 247): „Ich gehe aber durch das Volk und halte die Augen offen: sie sind

kleiner geworden und werden immer kleiner — das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend. Sie sind nämlich auch in der Tugend bescheiden — denn sie wollen Behagen. Mit Behagen aber verträgt sich nur die bescheidene Tugend". „Ihr geht mir noch zugrunde, ihr Behaglichen, an euren vielen kleinen Tugenden." (ib. 251.)

Man sieht auch aus diesen Stellen, daß man mit Unrecht Nietzsche mit Stirner zusammenstellt (welcher den gemeinen Egoismus predigte). Demgegenüber kann man Nietzsche geradezu als Anti-Egoisten bezeichnen. Nietzsche sagt einmal im Zarathustra (W. W. VI, 111): „Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zu der Über-Art. Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn: Alles für mich." Nietzsche unterscheidet sehr wohl zwischen dieser „kranken Selbstsucht" (ib. 110) und der „heilen, gesunden Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt" (278, 282); von der letzteren sagt er (424): „In eurem Eigennutz, ihr Schaffenden, ist der Schwangeren Vorsicht und Vorsehung."

In demselben Sinne ist Nietzsche auch Gegner des Utilitarismus der Engländer; vom Standpunkt dieses Anti-Utilitarianismus aus, dem Nietzsche sehr oft Ausdruck verleiht, heißt es im Zarathustra (W. W. VI, 86): „Wahrlich, das schlaue Ich, das lieblose, das seinen Nutzen im Nutzen vieler will: das ist nicht der Herde Ursprung, das ist ihr Untergang."

Eine Abart dieses Utilitarianismus ist ihm der gemeine Egoismus und die abgeschlossene, sich abschließende Beschränktheit der einzelnen Nationen untereinander: Nietzsche hat solcher nationalistischen Beschränktheit gegenüber das Ideal des „guten Europäers" aufgestellt, das Zukunftsideal des internationalen Höchstgebildeten, der die europäische Kulturgenossenschaft vertritt. Wir können in dieser

antinationalistischen Stellungnahme ein Erbe des antiken Kosmopolitismus erblicken, denn unter dem Imperium Romanum verschwanden ja auch die nationalen Gegensätze, und der Angehörige des Imperium Romanum ist in diesem Sinne eine Vorwegnahme des Ideals des „guten Europäers".

Damit schließen wir die Übersicht der übrigen Tendenzen Nietzsches, welche außer den im Text hervorgehobenen sieben Haupttendenzen noch besondere Beachtung verdienen. Man hat von anderer Seite noch andere Tendenzen hervorheben wollen, z. B. die antilogische, die antiliberale, die antihumanitäre, die antistaatliche, die antiromantische, aber diese sind in den oben von uns behandelten Tendenzen enthalten, und erfordern keine besondere Hervorhebung mehr.

Man hat unserer Darstellung im Text den Vorwurf gemacht, daß sie die negativen Tendenzen Nietzsches einseitig hervorhebe. Allein Nietzsche sah selbst in diesen negativen Tendenzen das eigentlich Wertvolle und Bezeichnende seines Auftretens. In dem nachgelassenen Werke: Der Wille zur Macht (W. W. XV, S. 473) stellt er selbst einmal in einem großen Aphorismus „Meine fünf Neins" zusammen, speziell die antimoralistische, die antichristliche, die antidemokratische, die antiromantische und die antisozialistische Tendenz. Und auch sonst betrachtet sich Nietzsche immer in erster Linie als Polemiker, als Kritiker: sein „Ja-sagen" zum Leben hat zur Voraussetzung ein vielfaches Nein-sagen zu allen anderen verbreiteten Meinungen.

Der Vollständigkeit halber will ich aber gerne noch eine kurze zusammenfassende positive Charakteristik hinzufügen. Aus unseren Erörterungen erhellt, daß, wenn man Nietzsches Standpunkt mit Hilfe der traditionellen Terminologie etikettieren will, derselbe am ehesten bezeichnet werden kann als:

optimistisch-voluntaristischer Realismus. Nietzsche ist Realist, in demselben Sinne wie Dühring, an den er ja in manchen Punkten erinnert, insofern beide das positiv Gegebene, die empirische Realität einzig und allein anerkennen, und insoweit die „Wirklichkeitsphilosophie" vertreten. (Vgl. meine Schrift: Hartmann, Dühring und Lange. Ein kritischer Essay. Iserlohn, Bädeker 1876.) Nietzsche ist Voluntarist, insofern er den Kern der Dinge und das Wesen der Menschen im Willen sieht, speziell im Willen zur Macht. Nietzsche ist Optimist, insofern er den damit gesetzten Kampf der Willenszentren freudig bejaht. Aber mit all diesen Bezeichnungen ist doch nur das Generellste angegeben; das Eigentümliche, das spezifisch Nietzschesche kann, wie man sieht, durch solche allgemeine und positive Merkmale überhaupt gar nicht wiedergegeben werden, sondern dazu bedarf es eben der Aufzählung aller jener besonderen negativen Tendenzen, in deren Verbindung das Eigentlichste von Nietzsche besteht.

Zum Schlusse weise ich noch darauf hin, daß einige der hier vertretenen Gesichtspunkte weiter ausgeführt sind in folgenden vier, von mir veranlaßten und unter meiner Leitung entstandenen Halleschen Dissertationen: Dr. Richard Oehler, Fr. Nietzsche und die Vorsokratiker (Leipzig, Dürr); Dr. Willy Gießler, das Mitleid in der neueren Ethik, mit besonderer Rücksicht auf Nietzsche, Tolstoi und R. Wagner; Dr. Walther Hauff, die Überwindung des Schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche; Dr. Erich Witte, das Problem des Tragischen bei Nietzsche (die letzten drei im Verlage von Kämmerer & Cie. in Halle).

Nietzsches Lehre vom „lebenfördernden Schein", d. h. vom positiven Wert bewußter Illusionen für das Leben, auf welche wir oben bei der Schilderung der „anti-intellektualistischen Tendenz" Nietzsches hingewiesen haben, habe ich

selbst in einer besonderen Schrift dargestellt und kritisch erörtert, und habe diese ganze Lehre darin von einem ganz anderen Ausgangspunkt aus neu begründet: „Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche.“ (Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1911, 2. Auflage 1913.)

Theologische Studien und Kritiken, 1912, H. 3., S. 464—477.

„Die Philosophie des Als Ob — unter diesem knappen, aber beredten Titel kündigt sich eine eigenartige Welt- und Lebensanschauung an, die Beachtung auch seitens der Theologie verdient . . . Der Verf. hat diese Philosophie mit so mannigfachen Argumenten unterstützt, daß das Ganze . . . sich ausnimmt wie ein äußerst imposantes, nach allen Seiten hin vorsichtig geschütztes Bollwerk innerhalb der heutigen Geisteswelt, das nicht gut zu umgehen ist . . . Die geschichtlichen Abschnitte sind äußerst spannend, suggestiv und anregend . . . V. geht auf Kant mit der minutiösen Sorgfalt des gefeierten Kantkommentators ein und zeigt, wie da die Philosophie des Als Ob allmählich sich emporringt . . . Es ist von ungewöhnlichem Reiz, an der kundigen Hand V.'s die Entwicklung der Nietzscheschen Erkenntnistheorie zu verfolgen."

Prof. D. W. E. Mayer a. d. Univers. Straßburg.

Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 147, H. 1, S. 1—44.

„Dem Werk kommt eine epochemachende Bedeutung für das Verständnis der Philosophie Kants zu . . . Es ist nicht abzusehen, welche Folgen dieser Fund V.'s für die Alt-Kantianer, aber auch für viele Neu-Kantianer haben wird. Besonders wichtig wird jene Änderung des Gesichtspunktes auch für Anhänger der Ritschlschen Theologie werden müssen."

Professor Dr. Schwartzkopff-Wernigerode.

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1913, I, S. 2—23.

„Es muß rühmend anerkannt werden, daß der Verf. seinen Grundgedanken von Anfang bis zu Ende mit voller Schärfe zur Geltung zu bringen versteht . . . V. hat, wie wir uneingeschränkt zugeben, durch seine tiefdringenden Untersuchungen über den Fiktionsbegriff einen überaus wertvollen Beitrag geliefert . . . " Univ.-Professor Dr. Switalski.

Jahrbücher der Philosophie, Bd, I, 1913, S. 40—45.

„Ein außerordentlich lehrreiches Beispiel für diesen Entwicklungsprozess [des Wahrheitsbegriffes] stellt das Werk Vaihingers dar. Im Gegensatz zu den unbestimmten Formulierungen des Pragmatismus erleichtert es die Kritik durch den Mut und die Klarheit, mit der es seine Grundthese aufstellt und durchführt: die These, daß alles begriffliche Denken lediglich fiktiven Charakter besitzt." Prof. Dr. Ernst Cassirer-Berlin.

Archiv für Kulturgeschichte, X, H. 1 2. S. 233 ff.

„Ich stehe nicht an, dieses Werk als die gegenwärtig wichtigste Veröffentlichung in der deutschen Philosophie und als eine der wichtigsten in der internationalen Philosophie zu bezeichnen. Es ist unmöglich, den außergewöhnlichen Reichtum dieses Buches in den Rahmen eines Berichtes zu spannen . . .

Universitätsprofessor Dr. Günther Jacoby-Greifswald.

Zeitschrift f. Hochschulpaedagogik, VII, 2.

„— Als entscheidend tritt hier der Gegensatz zwischen der nach Wahrheit und Wirklichkeit strebenden Hypothese und der davon gänzlich abstehenden Fiktion auf. In dem Maße, wie jegliches Wissensgebiet von fiktiven Vorstellungsgebilden durchsetzt und Klarheit darüber für das Studium unentbehrlich ist, gehört Vaihingers Werk zu unserer Literatur. . . . ."

Liter. Jahresbericht, herausg. vom Dürerbunde, 1911, S. 86:

„Dieses reiche, fesselnde, von hoher Warte geschaute Buch bedeutet einen sehr glücklichen Zuwachs unserer philosophischen Literatur, der weiten Kreisen etwas bringt . . . . Zum erstenmal ist der alte Gedanke, daß unsere Wissenschaft und das Leben nur mit Hilfe einer Menge von abstrakten Fiktionen arbeiten, ringen, und über den wirklichen Stoff der gegebenen Welt siegen können, systematisch durchgeführt und mit einer überwältigenden Masse von Beispielen erläutert, etwa an Begriffen wie: Unendlich, Kraft, Zweck, Ursache, ja Freiheit, Seele, Unsterblichkeit, Gott: durch alle theoret. und prakt. Gebiete wandern wir mit dem Denker, aus allen strömt das Material uns entgegen. Dr. W. Schumann.

Die Zukunft, 1912, No. 34, S. 239—250.

In einem eigenen Artikel „Die Logik des Unlogischen" heißt es u. A.: „Eine wohltuende Frische und ein kühner Wagemut durchziehen und durchwärmen das Ganze . . . Die kunstvoll verschlungenen Wege des menschlichen Denkens versteht der Verf. mit vollendeter Meisterschaft bloszulegen . . . Dabei ist das Ganze getragen von einer festgefügten und zugleich dem Leben zugekehrten Weltanschauung . . . Hier hat einmal die Logik, nach dem bekannten Ausspruch Kants, einen gewaltigen „Schritt vorwärts" getan, und zwar merkwürdigerweise dadurch, daß sie das Unlogische in den Bereich ihrer Untersuchungen zog . . . Die Logik der Fiktion hat V. nicht nur mit ungemeinem Glück in Angriff genommen, sondern auch, wie ich glaube, in endgültiger Weise festgestellt . . . Die von V. geradezu genial erkannte Methode der doppelten Fehler wird an Beispielen illustriert . . . V. hat durch die Entdeckung des Gesetzes der Ideenverschiebung unsere Einsicht in die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens ungemein gefördert . . . Alle diese Dinge hat V. zum erstenmal gesehen und damit gezeigt, daß die Logik des Unlogischen als ein wichtiges und ganz besonders interessantes Moment in der Geschichte des Menschengeistes angesehen werden muß . . . Das Buch ist in hohem Grade geeignet, klärend und vertiefend zu wirken . . . Die Philosophie des Als Ob bietet eine erstaunliche Fülle neuer Tatsachen und neuer Gedanken. Sie reizt aber auch zum Weiterdenken, und wird wohl noch lange die Geister beschäftigen." Universitätsprofessor Regierungsrat Dr. W. Jerusalem-Wien.

Deutsche Literaturzeitung v. 25. Jan. 1913, S. 197—206.

„V. zeigt, daß logisch widerspruchsvolle Begriffe oft die wertvollsten sind. Dies . . . nachgewiesen zu haben, ist das wesentlichste Verdienst des neuen Werkes. Ich zweifle nicht, daß der Pragmatismus durch V.s gedankenvolles Werk neue belebende Kräfte erhalten wird. V. ist radikaler und konsequenter in der Durchführung. Es ist in der Tat merkwürdig, in welchem Maße dies vor 35 Jahren verfaßte Werk jetzt in die Lage der Gegenwart hineinpaßt."

Prof. Dr. K. Oesterreich-Tübingen.

Leipziger Zeitschrift f. Deutsches Recht, 1915, No. 7 8.

„. . . Das Vaihingersche Werk ist auch für den Juristen äußerst anregend. Vielleicht ermöglicht es einst, auch die Rechtswissenschaft zu den „exakten" Wissenschaften zu rechnen. Dazu muß freilich noch viel Arbeit geleistet werden. Das Vaihingersche Werk scheint berufen, das Gewissen der Juristen nach dieser Richtung zu schärfen."

Landrichter E. Ruben-Essen.

Kritische Vierteljahrsschrift f. Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Band XVIII, H. 2.

„. . . muß es gesagt werden, daß wir es bei dem Buche Vaihingers mit einem Werk zu tun haben, an dem niemand vorübergehen kann und darf, der sich überhaupt wissenschaftlich beschäftigt, ja noch mehr: dieses Werk gehört zu denen, die nicht nur benutzt und zitiert, sondern auch gelesen und studiert zu werden verdienen. Und das will bei einem Buche, das über 800 Seiten stark ist, viel sagen. Es fließt hier eine in ungeahntem Maße reiche Quelle der Anregung. Die interessantesten geistigen Zusammenhänge erscheinen in neuem eigentümlichem Lichte . . ." Dr. A. Pagel-Charlottenburg.

Preußische Jahrbücher, Bd. 148, H. 1, S. 1—18.

„Ausgezeichneter konnte die sich vom physiologischen Psychologismus aus ergebende Bewertung des Denkens nicht charakterisiert werden . . . Das ist es, was zu zeigen war, und was in dem vorliegenden Werke auf das bündigste gezeigt worden ist; Kants Kritizismus ist, positivistisch angesehen, auch nur ein psychologisches Fiktionssystem."

Prof. Dr. Ferd. Jakob Schmidt, a. d. Universität Berlin.

Tägliche Rundschau v. 11. u. 13. Oktober 1911 (No 239 u. 241).

„Der Verf. deckt mit Hilfe eines erstaunlichen Wissens alle Spuren auf, die als Ansätze zu seiner Vorstellungsweise zu bezeichnen sind; er gibt eine Geschichte der Entwicklung des Begriffs der Fiktion und ihres Sprachgebrauchs. Aber das Wertvolle, Originale an dem Werke ist, daß hier zum ersten Male der Gesichtspunkt der fiktiven Betrachtungsweise als solcher hervor-

gekehrt, daß als Hauptsache herausgestellt wird, was bisher nur nebenbei zur Sprache gekommen war, und daß zum erstenmal volle Klarheit geschaffen wird über das Wesentliche dieses Begriffs..."

Dr. Richard Oehler-Bonn.

Die Gegenwart 1913, No. 29 v. 19. Juli 1913.

„Radikal wie alle starken Geister erklärt V. außer den sekundären Denkgebilden auch die konstitutiven Elemente des Denkens, wie z. B. die Kategorien, ja das ganze Denken überhaupt für fiktiv . . . Das Menschenalter ruhigen Abwartens hat diesem [vor 30 Jahren entstandenen] mutigen Werk . . . den Weg gebahnt. Was vor 30 Jahren entweder einem Sturm der Entrüstung oder eisigem Schweigen begegnet sein würde, findet heute tausendfaches Echo . . ."

Hans Sveistrup-Berlin.

Vossische Zeitung v. 21. Juli 1912 (Sonnt.-Beil.).

„Selten ist die These des Nichtwissenkönnens mit solchem Nachdruck, mit solcher Wärme, mit solchem Enthusiasmus verfochten worden, wie in diesem Buche. Mit einem erstaunlichen Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn versucht V. nachzuweisen, daß der Mensch selbst mit dem größten Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn nicht imstande ist, wahres Erkennen zu erlangen . . . Was er gegen die verstandesmäßige Erkenntnis im allgemeinen und gegen die abstrakten allgemeinen Begriffe insbesondere sagt, gehört zu dem Interessantesten, was bis jetzt darüber geschrieben worden ist . . ."

Dr. J. Benrubi-Paris.

Neues Wiener Tageblatt v. 21. II. 1916.

„ . . . Diese kurze Besprechung ist nicht imstande, eine Vorstellung von der Reichhaltigkeit des Inhalts dieses Werkes zu geben; seine große Bedeutung und sein klarer, leicht verständlicher Stil wird selbst von seinen schärfsten Gegnern anerkannt. Es ist gewiß eines der bedeutendsten philosophischen Werke der letzten Jahrzehnte."

Essener General-Anzeiger v. 29. I. 1916.

„ . . . Hier steigt die logisch außerordentlich tiefschürfende Darstellung Vaihingers empor zu den höchsten Fragen der Sittlichkeit und Religion, auf deren wissenschaftliche Erfassung die Als-Ob-Betrachtung neue Schlaglichter wirft, die auch dem modernen Menschen zur Versöhnung von Glauben und Wissen verhelfen können. Denn Vaihinger bezeichnet mit Kant die sittlich-religiösen, übersinnlichen Vorstellungen und Glaubensformen, so wenig er ihre Widerspruchslosigkeit und die Beweisbarkeit ihrer Wirklichkeit zugibt, als berechtigte, nützliche und unentbehrliche Fiktionen der Menschheit . . ."

Weserzeitung v. 24. Januar 1913.

„Der Verf. hat in diesem Buch das Phänomen und Problem der Fiktion auf der Basis eines ausgedehnten und alle Geistesgebiete umfassenden Materials einer gründlichen Untersuchung unterworfen und zu einer abgeschlossenen Weltanschauung ausgebaut . . . es ist schon jetzt zum Gegenstand vieler Diskussionen geworden . . . Die eminente Bedeutung des Buches sehe ich in der logischen und methodologischen Untersuchung des Charakters der Fiktion."

Kölnische Zeitung v. 11. August 1911 (No. 887).

„Ist es gleich fachmännisch geschrieben, so sind seine Gedankengänge wegen des allgemeinen, unsere ganze Geisteskultur angehenden Hintergrundes doch geeignet, das Interesse weiter Kreise zu erregen . . . Gehen wir diesen Gedankengängen nach, verfolgen wir diese Grundanschauung durch alle Verhältnisse, so klären sich alle unsere Begriffe. Diese intellektuelle Reinigung ist ein Hauptwert des Werkes. Der Verf. führt uns seinen Weg so, daß an Weite des Blicks und an Vollständigkeit der Übersicht nichts zu wünschen übrig bleibt."

Frankfurter Zeitung v. 17. Sept. 1911 (No. 258).

„ . . . Das ganze Werk ist mit einem kolossal reichen Material aus allen Wissensgebieten angefüllt, worin die Notwendigkeit der Verwendung der Fiktion für die Methodologie der Wissenschaft dargetan wird . . . Die Dankbarkeit diesem reichen und originalen Werke gegenüber muß größer sein, als die kritischen Bedenken . . . . Das Werk ist leicht und klar geschrieben und wird Jedem, auch dem Nicht-Philosophen, großen Gewinn bringen . . . . "

Bayreuther Blätter, Juliheft 1912.

„In dem bedeutenden Buch . . . ist den Symbolen und dem Mythus die rechte Stelle angewiesen . . . Mit Recht ist daher Richard Wagners Lehre vom Wahn als eine Erkenntnis von eigener philosophischer Bedeutung erwähnt worden . . . Der ganze Prozeß der Mythenbildung erfährt in logischer, psychologischer und ethischer Betrachtung eine neue Würdigung . . . Schon R. Wagner gibt als Schluß der ‚Meistersinger' die schönste und erhabenste Philosophie des ‚Als Ob' für das praktische Handeln, die Erkenntnis der Nützlichkeit und Verwendbarkeit des ‚Wahnes', seiner praktischen Unentbehrlichkeit".







